YVES-M.ª CONGAR

SACERDOCIO Y LAICADO

EDITORIAL ESTELA, S. A.
Av. José Antonio, 563
BARCELONA

Título original. SACERDOCE ET LAICAT
Editor: LES EDITIONS DU CERF. - PARIS
Traductor: CASIMIRO MARTI

Primera edición: marzo de 1964.

NIHIL OBSTAT· El Censor, Antonio Briva, Pbro.
IMPRIMATUR: † Gregorio, Arzobispo-Obispo de Barcelona
Barcelona, 7 de abril de 1964

Dep. Leg. B. 9683-1964 N.º Rgtro. 659-64

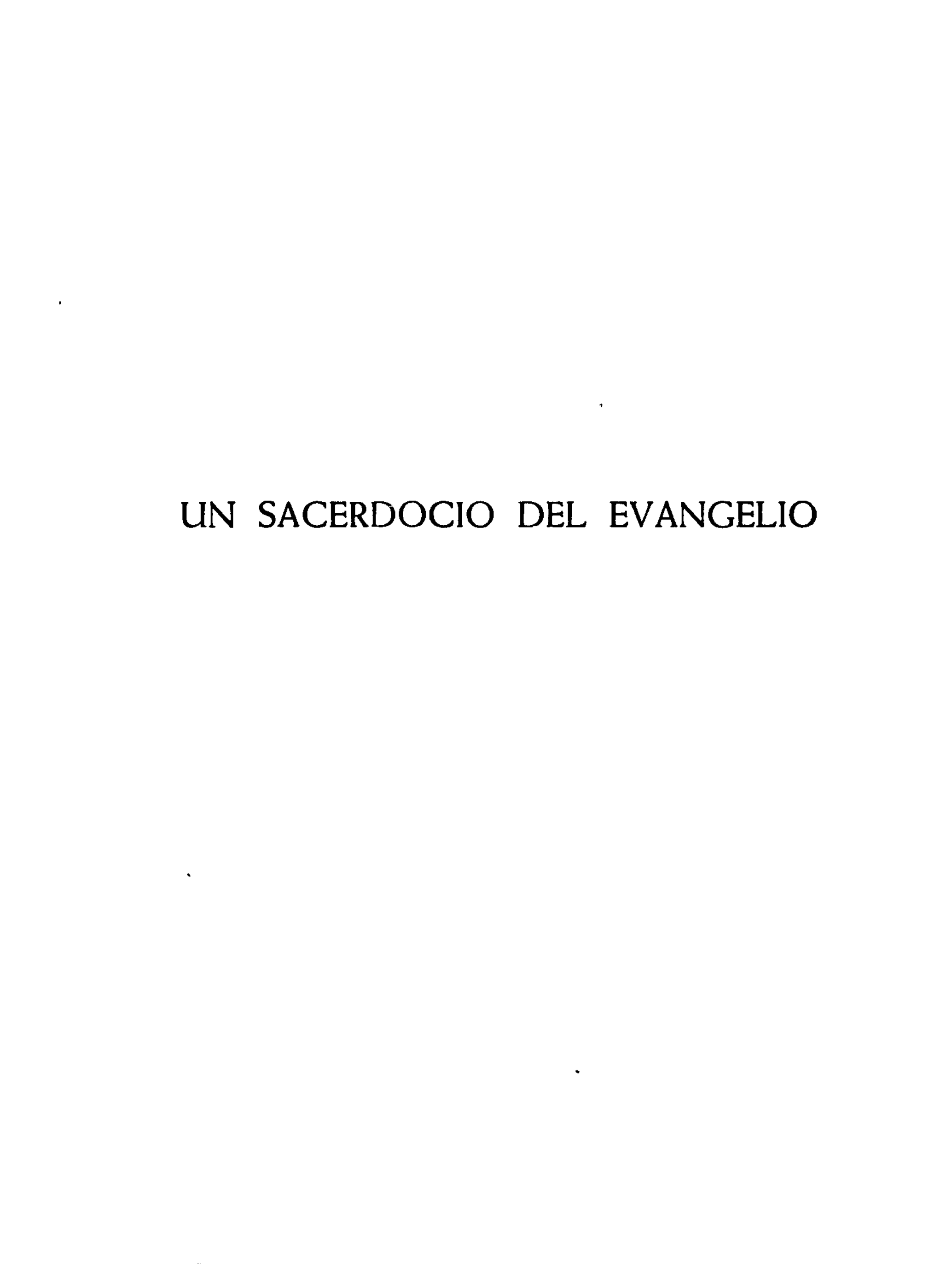
BIBLOGRAF, S. A. - Paseo de Carlos I, 136. - Barcelona - 13

ADVERTENCIA

Reunimos y publicamos aquí diversos estudios, todos ellos escritos después de la segunda guerra mundial, que son algo así como aproximaciones de Teología pastoral. Como los del volumen anteriormente publicado (Los Caminos del Dios Vivo. Teología y vida espiritual), *son muy diversos en cuanto a su forma. Giran en torno a dos polos, que responden a una cierta naturaleza de las cosas: sacerdocio y laicado, tareas de evangelización y tareas de civilización, teniendo bien en cuenta que esta última expresión no designa aquí la obra puramente temporal o histórica como tal, sino la acción del cristiano, como cristiano, en el mundo o en la historia. No se pretende ni atribuir exclusivamente al sacerdocio las tareas de evangelización, ni reservar a los laicos la acción o la influencia cristiana en la ''civilización''. Cada uno de estos dos estamentos de la Iglesia tiene su tarea en cada una de estas dos esferas, entre las cuales, además, existen numerosos contactos. Con todo, el sacerdote del ministerio jerárquico está más inmediatamente dedicado a las tareas de evangelización, mientras el laico de la Iglesia ejerce, en el orden temporal, una misión que únicamente él puede asumir en su totalidad de manera efectiva.*

Deseamos dedicar este volumen a nuestros dos hermanos y compañeros de trabajo, el P. M.-D. Chenu y el P. H.-M. Féret. Ellos saben con cuánto afecto estamos unidos a ellos en el servicio del Evangelio y en la esperanza del Reino.

Yves M.-J. CONGAR



UN SACERDOCIO DEL EVANGELIO

El apostolado[1]

«Apostolado» viene, como sabéis, del griego, por medio del latín: esto sucede en todas las lenguas europeas. Aunque la palabra existe en griego clásico, es un término específicamente cristiano (judeo-cristiano tal vez). Sabéis que *apostellein* significa «enviar», y que el *apostolos* es esencialmente un «enviado». Lo que domina, pues, en esta noción no es la idea de «propaganda», ni siquiera la de celo — de uno que es muy celoso, y al mismo tiempo desinteresado, decimos que es un verdadero apóstol... —: lo que domina es la idea de envío.

No creo que sea introducir indebidamente filosofía humana en el dato revelado, si subrayo esto: uno es enviado siempre que es enviado *por* alguien y *a* alguien; la noción misma de envío comporta, si no la queremos vaciar totalmente de contenido, dos términos. El enviado, por lo tanto, el apóstol, es precisamente el que, por su obediencia y su fidelidad, une, de manera viva, a aquél por quien es enviado con aquellos a los cuales es enviado. Sabremos lo esencial del apostolado cristiano, si sabemos por quién y a quienes uno es enviado.

¿Por quién? Por Dios. Digo bien: Dios. Ciertamente, de modo inmediato, podemos ser enviado por la Jerarquía, que deriva de la autoridad de los Doce. Tal como, de manera inmediata, los Doce habían sido enviados por Jesucristo. Pero el mismo Jesús había sido «enviado», y, de la manera más formal, presenta el envío que Él hace de sus apóstoles como una consecuencia de la acción por la cual el Padre le ha enviado a Él, al mundo: «Como me envió mi Padre, así os envío yo» (*Jn.* 20, 21; 17, 18). La Iglesia antigua tuvo una

1. Conferencia dada en inglés a los estudiantes de la «Beaufort Society», el 2 de mayo de 1956, en Cambridge. Texto aparecido en el *Bulletin d'Orientations oecuméniques* (Beyrouth), julio-agosto de 1956, pp. 11-19, y (sensiblemente el mismo texto) en inglés, en *World Mission* (New York), 1956, pp. 283-294, y en *New Life* (Londres) septiembre-octubre de 1956, pp. 164-174.

vivencia muy profunda de esta especie de cascada de misión. En una época en la que no habían sido todavía redactados todos los escritos que forman el Nuevo Testamento, san Clemente de Roma escribía: «Los Apóstoles nos predicaron el Evangelio de parte del Señor Jesucristo; Jesucristo fue enviado de Dios. En resumen, Cristo de parte de Dios, y los Apóstoles de parte de Cristo: una y otra cosa, por ende, sucedieron ordenadamente por voluntad de Dios. Así, pues, habiéndo los Apóstoles recibido los mandatos, y plenamente asegurados por la resurrección del Señor Jesucristo y confirmados en la fe por la palabra de Dios, salieron, llenos de la certidumbre que les infundió el Espíritu Santo, a dar la alegre noticia de que el reino de Dios estaba para llegar. Y, así, según pregonaban por lugares y ciudades la buena nueva y bautizaban a los que obedecían el designio de Dios, iban estableciendo a los que eran primicias de ellos — después de probarlos por el espíritu — por inspectores y ministros de los que habían de creer» (*I Cor.* 42, traducción Ruiz Bueno, B. A. C.). Hay más de un texto semejante en Tertuliano, que escribe en el tránsito del siglo II al III (ver, por ejemplo, *De Praescr.*, 21, 4; 37).

Se podría considerar esta cascada de misión — del Padre al Hijo venido en la carne, y, luego, de Él a los Apóstoles y a toda la cadena de misión que procede de ellos, hasta nosotros — desde su aspecto *jurídico:* es decir, desde el ángulo de su legitimidad, de la autoridad, de las condiciones canónicas de la transmisión apostólica. Todo esto es muy importante, pero yo no insistiré en ello. Señalaré solamente, como de paso, una idea que puede poner en claro ante vuestros ojos la preocupación con que la Iglesia mira todas estas determinaciones jurídicas y su observancia. Esta preocupación meticulosa juega, en la Nueva Alianza, un papel semejante al que desempeña, en el Antiguo Testamento, la vigilancia de Dios sobre la sucesión y la pureza de la raza mesiánica. Se ha hecho notar (W. Vischer), por ejemplo, que es esta vigilancia la que explica episodios que a nosotros nos desconciertan un poco, como son el de los manejos de los Patriarcas con su mujer, o el de la historia de Thamar (*Gén.* 38).

No había que dejar perder el linaje mesiánico. La «sucesión apostólica» es algo análogo: una transmisión de misión, con su legitimidad y los poderes anejos a toda misión.

Pero yo quisiera considerar con vosotros el *alma* del apostolado. En el mismo evangelio de san Juan, junto a «Como me envió mi Padre, así os envío yo», encontramos: «Como el Padre me amó, yo también os he amado» (*Jn.* 15, 9). El alma del apostolado, lo que anima esta gran cascada de misión que tiene su origen en el Padre y que, desde el Padre, anima todo envío en la Iglesia, pasando por

Cristo y los Apóstoles, es el *Agapè*. Tenéis ya, tal vez, una idea suficientemente clara de lo que la Biblia entiende por *Agapè,* y que más de un estudio reciente (sobre todo Nygren) nos ayuda a comprender. *Agapè* es el amor, pero un amor muy determinado. No es el amor que desea para sí ; éste es designado con el término *eros,* que el Nuevo Testamento raramente emplea, y, cuando lo hace, le da generalmente un sentido peyorativo ; *Agapè* es el amor que da, el amor que ama no por un beneficio que uno puede sacar para sí, sino, simplemente, por amar ; es el amor que existe, simplemente, porque uno tiene el corazón amante y generoso. Creo que la representación más exacta, en esta tierra, es el amor de los padres por sus hijos. Es normal : ¿ no dice san Pablo que toda paternidad (o maternidad), en la tierra, deriva de la paternidad de Dios (*Ef.* 3, 15) ? No en vano, además, el *Agapè* es generalmente atribuido por el Nuevo Testamento *al Padre* (ver, por ejemplo, *II Cor.* 13, 13, o una Concordancia) [2] : la razón es que Él es la fuente de todo, el Principio sin principio, el Principio no sólo de la creación, sino de la misma Familia divina, puesto que las otras dos Personas, siendo perfectamente Dios, no lo son sino a partir del Padre. De esta manera, el alma de todo este fluido o cascada de misión es este amor que tiene en sí mismo su razón y su principio, este amor-fuente, que es lo propio del Padre y que se encuentra en el origen de todo bien, de toda verdad, de todo don. Dios — el Padre — ama *porque* es bueno, *porque,* siendo bueno, quiere dar, comunicar. Esta es la razón por la cual hay misión : la de Cristo primero, y, luego, en la línea de la misión de Cristo, la de los Apóstoles y de todo aquello que, cristianamente hablando, merece el nombre de apostolado. «Tanto amó *(agapan)* Dios al mundo, que le dio su unigénito Hijo...»

El alma del apostolado es el amor que da, *Agapè.*

Sabemos *por quién* uno es enviado : por Dios, que ES *Agapè.* Y, ¿ a quién es uno enviado ? Evidentemente, a los hombres. De Cristo se dice «qui propter nos homines et propter nostram salutem...». Este texto incluye una precisión suplementaria : Jesús no ha venido solamente para los hombres, sino para la salvación de los hombres. Cuando en el Evangelio define Él mismo el objetivo de su misión, dice : «Me ungió para evangelizar a los pobres ; me envió a predicar a los cautivos la libertad, a los ciegos la recuperación de la vista» (*Lc.* 4, 18), «el Hijo del hombre ha venido a buscar y salvar lo que estaba perdido» (19, 10). Vosotros sabéis, eso espero, que una de las grandes alegrías que produce el estudio de la Sagrada Escritura es la de descubrir la perfecta, la extraordinaria coherencia de

2. Concordancia: libro en donde, por orden alfabético aparecen todos los vocablos contenidos en la Sagrada Escritura. *(N. del T.)*

los textos que han sido escritos de forma ocasional, por varios autores y en épocas muy diversas. Esto es lo que se realiza aquí : por una parte, cada vez que Jesús habla del objetivo de su misión, se trata de hombres perdidos, enfermos, pecadores. Por otra parte, cada vez que el Nuevo Testamento precisa la originalidad propia de este *Agapè* o Amor-don, que, según hemos visto, es el alma de la misión, lo hace en términos de esta índole : «La caridad *(agapè)* de Dios hacia nosotros se ha manifestado *en que* Dios envió al mundo a su Hijo unigénito para que nosotros vivamos por Él. *En eso* está la caridad *(agapè),* no en que *nosotros* hayamos amado a Dios, sino en que Él nos amó y envió a su Hijo, víctima expiatoria *de nuestros pecados*» (*I Jn.* 4, 9-10). Y «Dios probó su amor hacia nosotros en que, *siendo pecadores,* murió Cristo por nosotros» (*Rom.* 5, 8). Sabemos, pues, que, si la misión tiene como cuerpo el envío legítimo, tiene como alma una cierta forma de amor, la que el Nuevo Testamento llama *Agapè:* el amor-don, el amor que no se busca a sí mismo, sino que da, y, por lo mismo, se dirige precisamente a los más débiles, a los más miserables.

Todo esto, sin duda, os parece sublime, y, en efecto, lo es. Tal vez, quizá, un poco abstracto. Y, con todo, cuán cerca está de los hechos : pensad en toda la vida de la Iglesia, en toda su vida *misionera* principalmente. Observad cómo, desde que la Iglesia existe, se dedica a cuidar no sólo de las almas, sino de los cuerpos, a salvar, en cualquier parte, lo que se pierde ; observad cómo funda orfelinatos, leproserías, escuelas... Observad cómo, en todo esto, su ley es, ciertamente, la de ser lo más eficaz posible, pero de ninguna manera es el rendimiento en el sentido humano de la palabra : humanamente hablando, las misiones del Polo Norte, por ejemplo, o el trabajo de un sacerdote que yo conozco, que se ocupa de las madres solteras, no es, digo, hablando humanamente, «rentable». Son empresas del *Agapè,* en la línea inaugurada por el Hijo del hombre.

Todo esto, además, nos parecerá extraordinariamente concreto, si nos fijamos en lo que la Misión *implica.* Se ha hablado y escrito mucho sobre este tema en los años que van entre las dos guerras (1919-1939), en el curso de los cuales, gracias a las iniciativas múltiples y bajo el impulso del gran papa Pío XI, se constituyó en realidad la ciencia de las misiones : se habló entonces de adaptación, y la encíclica *Evangelii Praecones,* del 2 de junio de 1951, consagró esta doctrina. Se inició, o se intensificó, la creación de un clero *indígena.* Pero fue primeramente dentro de la perspectiva que abrió la Acción Católica, en sus buenos años de 1925-1940, y, luego, dentro de la nueva etapa inaugurada por las duras experiencias de la guerra, de la cautividad y de la Resistencia, cuando fue posible

darse cuenta de que no había solamente Misión hacia el exterior, más allá de los mares y en otros climas, sino que amplias zonas de los viejos países cristianos tenían terribles semejanzas con las tierras de misión. Ya conocéis, por lo menos, el título del libro, que ha pasado a la historia, del sacerdote Godin, el cual, por otra parte, selló tan pronto con su vida la obra que había comenzado: *France, pays de mission?* (París, 1943). Pronto apareció que esta necesidad de adaptación, esta necesidad de ser *indígena,* que había sido reconocida por las misiones exteriores, existía también para este nuevo campo de misión que quedaba al descubierto incluso en los viejos países cristianos. Quedaba claro, entre los más generosos de los sacerdotes y de los laicos que se entregaban a la nueva Misión, que la misión exigía como un nuevo nacimiento. Los que pensaban que bastaba con llegar, enarbolando la verdad que poseían, y comunicarla como desde arriba, se equivocaban: el misionero no podía entrar más que desde abajo, muy humildemente, en un mundo extraño al suyo. Ser misionero, decían desde entonces los mejores de estos apóstoles, es *entrar en comunión con,* es compartir la *comunidad de destino,* es «pudrirse con».

Estas son fórmulas extremas, que deben ser entendidas en su contexto. Pero yo, por mi parte, estoy impresionado por lo que tienen de exacto. Si interrogamos al gran clásico de la teología, santo Tomás de Aquino, leeremos que toda misión comporta una relación con aquél que envía — ya lo hemos visto — y una relación con aquello a lo cual uno es enviado: esto es lo que nos interesa. Esta segunda relación se da, o bien porque se empieza a existir en un lugar, en donde antes no se existía en absoluto, o bien, porque, hallándose ya allí, se empieza a existir de una nueva manera (Iª, q. 43, a. 1). La Iglesia existe ya en nuestros países, pero, con relación a ciertas categorías de hombres, es preciso, para que ella sea plenamente misionera, que se ponga a existir de una nueva manera. Es preciso que esté *con* estos hombres: no simplemente *junto* a ellos, *frente* a ellos, sino *con* ellos. Pensad un instante en lo que quiere decir no estar solamente junto a alguien, sino con él y por él. Y preguntaros si no existen, en nuestras sociedades modernas en donde la Iglesia eleva aquí y allá sus campanarios y celebra sus ceremonias seculares, porciones de humanidad con las cuales la Iglesia verdaderamente no está, aunque se encuentre muy cerca... No creáis que pienso únicamente en los trabajadores manuales, en la gente de las ciudades industriales, de las minas y de las fábricas. Pienso, naturalmente, en ellos, y en primer lugar, porque son los más desheredados y, al mismo tiempo, los más numerosos, los más ricos en admirables recursos de generosidad: en cierto sentido, los más «per-

didos». Y, también, porque la experiencia muestra que, en el estado actual de las cosas, representa la punta del movimiento histórico y plantea el caso misionero más extremo. Pero pienso también en todas las zonas del mundo del espíritu, en las que trabaja la humanidad, que no conocen a la Iglesia, y que la Iglesia tal vez no conoce. Para ser plenamente misionera en el mundo actual, la Iglesia debe estar *con* todo esto.

Naturalmente, no basta *estar con* un grupo de hombres para ser su misionero. Suponed un sacerdote o un laico «enviado» entre los chinos, por ejemplo, o a un barrio obrero de los suburbios de nuestras grandes ciudades, que estuviera de tal manera *con*, que se hubiera convertido en uno de ellos. Claro que realizaría notablemente bien un artículo del programa misionero, el que se refiere a la adaptación o — en términos más expresivos — al carácter indígena; pero, también es claro, que no será verdaderamente misionero más que en caso de que, habiéndose convertido plenamente en «uno de ellos», represente otra cosa en medio de estos hombres. «Estar con» no basta: es preciso «estar con» de parte de Dios y en función de Dios, como Iglesia y en función de Jesucristo. En una palabra, no hay misión, si uno no aporta *otra cosa;* no hay misión, si no hay una tensión. Sin esto, habrá un chino más, un obrero o un militante obrero más; pero, no habrá misión, no habrá apostolado. Nos hallamos aquí en la médula del problema del apostolado o de la misión. Es muy importante darse cuenta de que el apostolado o la misión, e incluso, de una manera general, la Iglesia, comporta una cierta dualidad o tensión entre dos aspectos que se pueden denominar, a condición de que expliquen, la santidad y la catolicidad. Tal vez captaréis mejor lo que quiero decir, si consideramos separadamente las dos actitudes a las que puede dar lugar una preocupación, demasiado exclusiva, de uno de los dos aspectos.

Se puede estar dominado, sobre todo, por el sentimiento de que la Iglesia tiene que ser levadura en la masa, de que debe ir a los hombres y estar plenamente con ellos, con sus problemas y sus tanteos. Bien; esto es verdad. Pero supongamos que no se tenga en el mismo grado, o que se tenga insuficientemente, el sentimiento de que la Iglesia es *algo distinto,* diferente de la animación del movimiento de la historia o de la felicidad humana en su propia línea: se corre entonces el riesgo de perderse a sí mismo en el movimiento del mundo que se quería animar — o en el movimiento obrero, «con el cual» se quería estar — y de no aportarles ese «algo distinto» del Evangelio y del Reino de Dios, que es el contenido mismo de nuestra misión. Se olvidaría entonces que, si la Iglesia es para el mundo — no para ella misma, para su propia gloria, para su propio éxito

o su propio poder —, si *tiene* una misión para con el mundo, es y debe ser, ante todo, *algo distinto* del mundo: un orden de santidad y de salvación que no viene del mundo, que el «mundo» no puede comprender... En una palabra, no existe sólo la *catolicidad* de la Iglesia, su extensión; existe, también, su *santidad,* que viene de fuera de este mundo, que viene de arriba.

Por el contrario, se podría estar muy penetrado por el sentimiento de que la Iglesia es algo diferente del mundo, de que es un orden aparte, con sus leyes propias, sus maneras de ser propias, sus exigencias, no sólo de vida profunda, sino de comportamiento social, también propias; pero, al mismo tiempo no sentir, como una llaga en carne viva, el gemido del vasto mundo y de la tierra de los hombres. Se sería entonces un exacto observante de las reglas católicas — pongamos, en el caso de un sacerdote, el vestir la sotana, el breviario, las más pequeñas prescripciones del derecho canónico, las más rigurosas y las más «seguras» formulaciones teológicas: cosas, todas estas, ciertamente excelentes, y de las cuales, en mi vida o en mis escritos, no se encontrará fácilmente una palabra de denigración —, en una palabra, se podría ser un fiel ministro de la Iglesia como cuerpo constituido aparte, pero existiría poca inquietud para acercarse a los hombres alejados, a sus problemas, a lo que puede haber de válido en las aportaciones de la Historia. En resumen, uno sería, así, el hombre de un orden aparte de santidad, pero no el hombre de la catolicidad.

Más aún. Temo — y expreso aquí lo que me parece que enseñan la historia y la experiencia — que la Iglesia, tomada únicamente como cuerpo aparte de santidad, tal como se ha descrito, poco abierta, acentuando la actitud exclusiva y condenatoria de todo lo que no se presenta en condiciones perfectamente regulares y previstas, tome un cariz de *secta;* la actitud de las sectas es precisamente la de grupos aparte de la santidad, de elegidos, poco preocupados por la catolicidad y por insertarse en los problemas del tiempo. Temo, también, que la Iglesia aparezca, sobre todo, como un gran aparato clerical de poder, muy poco apostólico. Se tendrá, entonces, a un clero preocupado, ante todo, de representar a los ojos de los fieles a la autoridad de la «Iglesia», es decir, de este cuerpo clerical poco abierto al mundo, poco en situación de levadura en la masa...

Es evidente que he trazado aquí el perfil de dos actitudes propiamente monstruosas, teratológicas. Ni una ni otra de las iglesias descritas es la Iglesia de Jesucristo y de los Apóstoles. Porque esta Iglesia es, *a la vez,* santa y católica. Pero esta Iglesia no difunde toda su santidad sino gracias al apostolado, que la hace plenamente católica; no es *la Iglesia* católica, si, ante todo, no es santa.

Me impresiona extraordinariamente lo que Nuestro Señor Jesucristo dice de Sí mismo en san Juan: «Aquél a quien el Padre santificó y envió al mundo» (10, 36). Y, luego, en el capítulo 17 de san Juan, designado, a veces, como la oración sacerdotal, pero que yo prefiero designar como la oración apostólica: «Yo les he dado tu palabra, y el mundo los aborreció, porque no eran del mundo, como yo no soy del mundo... Santifícalos en la verdad, pues tu palabra es verdad. Como Tú me enviaste al mundo, así yo les envié a ellos al mundo, y yo por ellos me santifico, para que ellos sean santificados de verdad» (17, 14, 17-19). Aparece en estos textos que un apóstol es algo diferente de un «militante», de un hombre que tiene influencia o que recluta prosélitos. Por un lamentable abuso de las palabras, se habla hoy, a diestro y a siniestro, de un «apóstol de la profilaxia», «apóstol de la prensa, del deporte, de la televisión». Me acuerdo de haber visto en un centro de peregrinación dedicado a santa María Magdalena, cerca de Saint-Maximin, llamado Sainte-Baume, una placa concebida así: «A X, apóstol del cicloturismo...». No; es esencial en el apóstol ser santificado antes de ser enviado y para ser enviado. Un apóstol es un hombre de Dios; hace algo muy distinto de una simple propaganda, aunque se trate de propaganda por «la buena causa»; el apóstol es uno de los elementos vivos del plan de salvación de Dios, que pasa por la cruz. Es como un transmisor vivo de la corriente del *Agapè,* que procede del Padre y fluye hasta los confines del mundo y de la historia (ver los finales de san Mateo y san Marcos). El misterio del apostolado pertenece al orden de la santidad. Por esto santo Tomás, que no es un sentimental, nos presenta la personalidad de los Apóstoles como totalmente invadida y configurada por el Espíritu Santo, que es el Espíritu de santidad. Es interesante ver cómo los antiguos textos litúrgicos, en el rito de las ordenaciones sacerdotales, hablan poco de los poderes conferidos al ordenado, y mucho de las virtudes necesarias, pidiendo que Dios se las conceda. Con frecuencia, las oraciones consecratorias son vagas en lo que hace referencia a los poderes sacramentales del sacerdote: esto se consideraba como conocido y admitido; lo que imploran es la venida del Espíritu Santo. Contra las diferentes herejías, contra el protestantismo se ha subrayado muy acusadamente la autoridad y los poderes de la Iglesia. No olvidemos todo el aspecto de carismas y de santidad personal en nuestra noción del sacerdocio y del apostolado.

Quisiera concluir de una manera más práctica y más concreta. Ante todo, mostrando cómo estas consideraciones ilustran algunos de los problemas más actuales. He dicho que no hablaba de los sacerdotes obreros, cuyo caso ha concentrado de una manera excesiva la

atención en estos últimos años; pero, lo que diré ilustrará un problema que yo sé que os interesa. Creo que habéis comprendido el sentido de lo que aconteció: unos hombres, muchos de los cuales eran admirables por su desinterés y por su fe, angustiados por el vacío que había que llenar, por la necesidad de volver a tomar contacto y de realizar la presencia (el «estar con»), prestaron tal vez demasiada poca atención a las exigencias concretas del estado sacerdotal como estado aparte, como posición de santidad aparte. No les era simpática esta palabra «aparte», y esto era comprensible. El sentido de la intervención romana en la cuestión no podía ser puramente negativo: era el de recordar estas exigencias, que comportan forzosamente aspectos positivos, determinados por la Autoridad legítima, fuera de cuya comunión no puede haber apostolado en la Iglesia.

Quisiera luego concluir con una breve aplicación para vuestras vidas de laicos. No puedo ahora emprender, al final de una exposición ya densa, la tarea de proponeros toda una teología del apostolado laico: lo he hecho en un libro, que debe aparecer pronto. He aquí, sencillamente, un marco para la reflexión.

Todo cristiano está llamado al apostolado, en sentido amplio; no tiene que esperar, para eso, otra vocación diferente de su misma vocación a la vida cristiana; no tiene que esperar otra misión diferente de la de una vida cristiana vivida en las condiciones concretas de su profesión y de las circunstancias, o de los encuentros de la vida. Todo esto, para nosotros, no es profano, sino portador de una voluntad de Dios, que nos ha preparado un lugar en su plan de salvación. Se trata, pues, de que, insertándonos en la Historia del Mundo, nos insertemos también, al mismo tiempo, en la Historia Sagrada que Dios prosigue en el Mundo; se trata de realizar una «sequentia sancti Evangelii», una continuación de la misión de Jesucristo, intentando, en su seguimiento y por su gracia, salvar lo que, sin Él, se pierde. Estaría desplazado buscar una vocación excepcional; hay que vivir su propia vida bajo la santa voluntad de Dios, en espíritu de obediencia filial, de fidelidad, de generosidad, en medio de circunstancias en donde Dios nos conduce y nos espera. *Esto,* y no otra cosa, será lo que nos santifique. Aquí es donde tenemos que dar nuestro testimonio, con humildad, con sencillez, con plena fidelidad. El Espíritu Santo, que lleva el timón, sabe lo que hace. De esta manera, obraréis como cristianos en las condiciones ordinarias de vuestra vida. Y hallaréis, entonces, toda clase de ocasiones de servicio y de irradiación.

Este es el terreno de lo que se puede denominar como «acción de los católicos». Pero existe, también, en singular y con A mayúscula, «la Acción católica». Se trata, en este caso, de participar en un

apostolado organizado, bajo la dirección, el impulso y el control muy inmediato de la jerarquía. Es verdad que en ningún momento estamos al margen de esta regulación: toda la vida cristiana está sometida a la Jerarquía. Pero lo está de una manera general, en el sentido de que la vida cristiana no se puede desarrollar más que dentro de los límites del dogma, y por medio de la gracia de los sacramentos. En la Acción católica, propiamente dicha, hay más. Se participa verdaderamente en la misión propia de los obispos, dentro de un Movimiento oficial de la Iglesia, ligado mucho más estrechamente a las directrices que el cuerpo episcopal, centrado en torno a la Sede romana, da al cuerpo visible de la Iglesia. No es tanto una acción personal «ex spiritu», según la inspiración interior, como una acción colectiva de un movimiento «con mandato», en cierta manera «ex officio».

Con todo mi corazón deseo que el Espíritu de Pentecostés os haga encontrar vuestra alegría, día tras día, en el generoso servicio del Reino de Dios.

La conversión[1]

Estudio teológico y psicológico

Noción de «conversión»

La conversión, en el sentido más general de la palabra, es un cambio del principio o de los principios que dirigen la síntesis o la orientación de nuestra vida. Conversión no significa, de por sí, conversión a Dios, ni siquiera conversión al bien: uno puede volverse hacia el mal, se podría convertir al racionalismo, al marxismo; existen conversiones del catolicismo a la ortodoxia, al protestantismo, incluso al judaísmo o a religiones extrañas a la tradición judeocristiana. Tomada en esta acepción totalmente general, la categoría de los «convertidos» se identifica, en substancia, con la de aquellos hombres que los anglosajones llaman «twice born», para distinguirlos de los «once born». Existe, efectivamente, un nacimiento común a todos, aquel por el cual uno recibe su existencia como hombre, según las cualidades de la naturaleza humana: uno ha sido puesto en el mundo así. Algunos tienen un segundo nacimiento, el nacimiento a un cierto mundo de valores, al cual ellos libremente se han abierto y entregado. Se descubre, por ejemplo, la miseria de los hombres, o la justicia; y uno se ve desplazado en su vida, movido de tal manera, que se consagrará a procurar ésta o a combatir aquélla.

Para que haya «conversión», hace falta algo más que una pura información intelectual o que una convicción especulativa: un investigador, un técnico, un estadista, pueden saberlo todo sobre la miseria o sobre el hambre de los hombres, y no estar para nada «convertidos» a luchar contra ellos. Es preciso que haya habido una experiencia personal, en la cual la propia existencia se haga problemática y se origine la exigencia de cambiar algo en la propia vida.

1. Primera redacción aparecida en inglés en *Thought*, vol. 33 (1958), pp. 5-20; segunda redacción, reelaborada, en *Parole et Mission*, n.º 11 (oct. 1960), pp. 493-523.

A modo de comparación, podría hablarse de la distancia existente entre la simple *comprobación* y el *testimonio* [2]. El testigo tiene el sentimiento de ser requerido por la verdad de tal manera, que llegaría a comprometerse, aunque le cueste, para mantener una afirmación, en la cual el *hecho* es para él, a la vez, un *valor*. Para que haya verdaderamente conversión, es también preciso que el valor, por el cual hemos sido atraídos, sea capaz de orientar nuestra vida de una manera que dé un sentido a nuestro destino.

Conversión moral y conversión religiosa

La conversión moral es un cambio de nuestros principios éticos, o un paso de no practicarlos a practicarlos. Ciertas filosofías han propuesto un ideal que, en su género, reclamaba esta conversión: el estoicismo, por ejemplo, o Plotino [3].

La conversión propiamente religiosa tiene puntos de semejanza con la conversión moral. Pero es diferente. No sólo supone que la vida tiene un sentido, con relación al cual puede darse «conversión», sino que este sentido está determinado por un Dios personal, y que el principio de la «conversión» es la realización de la verdadera relación que este Dios nos llama a establecer con él [4].

Con frecuencia, conversión moral y conversión religiosa están estrechamente implicadas. A veces, la conversión moral se produce en el interior de una fe que jamás se había dejado de profesar, en principio, pero cuyas exigencias, en parte o totalmente [5], no eran observadas. Este caso, al cual algunos dan el nombre de «Mystical Conversion», es, por ejemplo, el de Francisco de Asís, de Ignacio de Loyola, de la madre Angélica y de Pascal (24 de noviembre de

2. Sobre este análisis del testimonio, ver G. Marcel, *Le témoignage comme localisation de l'existentiel*, en *Nouvelle Revue théologique*, 1946, pp. 182-191; J. Guitton, *La Pensée moderne et le catholicisme, VI. Le problème de Jésus et les fondements du témoignage chrétien*, Aix en Provence, 1948, pp. 174 ss.

3. Para el estoicismo, ver J. Behm, en *The Wörterb. z. N. T.*, t. IV, p. 976. Plotino trazaba un itinerario de «conversión» que consistía en elevarse por encima de las imágenes sensibles y de los aspectos variados del mundo, en desasirse de los afectos y de la acción, en retirarse en sí mismo, en abolir todo recuerdo del pasado, toda división de la conciencia, toda distinción entre sujeto y objeto, en coincidir, finalmente, en el éxtasis, con el Supremo Inteligible.. Sobre la idea de conversión en el platonismo (con el uso de las palabras *epistrofè* y *metanoia*), cfr. A. D. Nock, *Conversion*, Oxford, 1933, pp. 179 ss.

4. Comp. J. Guitton, *Le temps et l'éternité chez Plotin et saint Augustin*, París, 1933, pp. 230 ss.

5. Paul Bourget se equivocaba, cuando, en el Prólogo de su obra *Disciple*, en 1899, contándose desde aquel momento como católico (y monárquico), no quería que se hablase con relación a él de *conversión:* «Uno se convierte, escribía, de una negación, uno no se convierte de una actitud puramente expectante...». La verdad es que sí.

1654). Es también el caso de las «segundas conversiones», de las que hablan los autores espirituales [6]. Con todo, en estos diferentes casos existe siempre, según nos parece, ya sea al principio de la conversión moral, ya sea acompañándola, un descubrimiento del Dios vivo, de Cristo y de la verdadera relación religiosa : existe, por lo tanto, conversión religiosa.

Se puede reducir a la conversión moral el proceso de aquellos que, en el latín eclesiástico de la época de los Padres, han recibido el nombre de *conversi*. Esta palabra designó, en la época de los Padres (siglos IV-VI), o bien aquellos que abrazaban la vida monástica, sin tomar, con todo, muchas veces, el hábito, o bien aquellos que se separaban del mundo y se entregaban a la vida espiritual, pero sin dejar su situación ni sus ocupaciones profanas. A partir del siglo XI, la palabra tomó un sentido preciso en la Orden monástica : ha servido para designar a los hermanos legos que habían pronunciado votos de religión [7].

LA CONVERSIÓN EN LAS SAGRADAS ESCRITURAS JUDÍAS Y CRISTIANAS

a) *Vocabulario*

Dos verbos hebreos y dos verbos griegos expresan la idea de conversión. *Hebreo: sub,* volver, que, por sí mismo, no tendría valor religioso, pero, por su empleo, ha tomado el sentido de conversión que expresa el substantivo derivado de él, *tesubah.* Convertirse es volver a Dios. Se emplea con mucha frecuencia. Ejemplos : *Amós,* 4, 6 ss. ; *Is.* 9, 12 ; 19, 22 ; *Jer.* 3 ; *Ez.* 33 ; *Deut.* 4, 30 ; *Dan.* 9, 13, 2 ; *Crón.* 36, 13. Y *naham,* sentirlo, arrepentirse. Ejemplos : *I Sam.* 15, 29 ; *Salmo* 110, 4 ; *Jer.* 8, 6. Se emplea con y después de *sub,* por ejemplo en *Jer.* 38, 18-19.

Griego: sub es generalmente traducido en los LXX por *epistrefein,* que tiene el mismo sentido : girar, retornar, volver, y, por lo tanto, eventualmente, convertirse. Ver *Oseas,* 14, 2 ss. ; *Amós,* 4, 8 ; *Jon.* 2. 13 ; *Is.* 55, 7 ; 6, 10 ; (citado en *Mt.* 13, 15 ; *Mc.* 4, 12 ;

6. Sobre estas conversiones, cfr. H. PINARD DE LA BOULLAYE, en el *Dictionnaire de Spiritualité,* t. II, col. 2259 ss.

7. Ver, por ejemplo, P. GALTIER, art. *Conversi,* en *Dictionn. de Spiritualité,* t. II, col. 2218-2224; para el primer sentido, G. B. LADNER, *The Idea of Reform. Its Impact in Christian Thought...* Cambridge, Mass., 1959, pp. 345, 417; para el segundo sentido, ibid., p. 366; para el sentido monástico medieval, T. H. BROCKHAUS, *Religious who are known as Conversi,* Washington, 1945; K. HALLINGER, *Woher kommen die Laienbrüder?* in *Anal. Ord. Cisterc.,* 12 (1956), pp. 1-104. Sobre la «conversión», puede leerse también E. GILSON, *Héloïse et Abélard,* París, 1938, pp. 16-21.

Hechos, 28, 27) ; *Jer.* 31, 14 ; *Deut.* 30, 10. En el Nuevo Testamento se habla, por ejemplo, de convertirse de las tinieblas a la luz (*Hechos,* 26, 18). Uno se aparta de *apo, ex* (*Hechos,* 8, 22 ; *Apoc.* 2, 21 ; 9, 20 ss. ; 16, 11 ; *Hebr.* 6, 1) y se vuelve hacia (*epi, pros*). Ver *I Petr.* 2, 25 ; a veces el verbo está empleado sin preposición : *Lc.* 22, 32 ; *Hechos,* 3, 10.

Metanoein, sustantivo *metanoia,* era muy conocido en griego clásico en el sentido de cambiar de mente, de intención, cambiar la orientación del propio pensamiento. El valor de *arrepentimiento* no queda al margen, y se hizo incluso más activo en la época helenística [8]. La versión de los LXX da a *metanoein* un sentido fuerte y técnico de *conversión,* haciendo de este vocablo un equivalente de *epistrefein,* cuando esta palabra es empleada en sentido moral y religioso ; la versión de los LXX traduce así muchas veces *sub* por *metanoein:* por ejemplo, *Ecl.* 48, 16 ; *Is.* 46, 8. De manera que, *metanoein* era un vocablo apto para servir, en el Evangelio y luego en las epístolas y en los Hechos de los Apóstoles, como de expresión técnica para significar cambiar de mente, volverse hacia (Dios), convertirse, con toda la densidad del vocablo *sub* en los Profetas, y reteniendo sólo, de manera secundaria, el valor de compunción y arrepentimiento. En muchas ocasiones, en la versión de los LXX (*Jer.* 38, 18-19) y en el Nuevo Testamento, las palabras *metanoein* y *epistrefein* son colocadas una al lado de otra (*Hechos,* 3, 19 ; 26, 20), señal de la semejanza de sentidos. En esta casi equivalencia, *metanoein* expresa más bien, sin duda, el cambio de actitud interior ; y *epistrefein,* el cambio de la relación con otro (Dios).

En latín, la palabra *conversio* traducía la idea de volver, de girarse, de convertirse ; pero *metanoein* se tradujo por *poenitere, poenitentia* (cfr. Dirksen, pp. 66-67). De esto han derivado dos inconvenientes : 1.° No queda retenida la imagen, tan expresiva, inherente al *sub* hebreo y a los *metanoein* y *epistrefein* griegos ; 2.° Mientars *paenitere* viene realmente de *paene,* con el sentido de «no estar satisfecho de», se ha visto atraído por la palabra *poena,* de la cual ha tomado la grafía : por esta razón, ha recibido un sentido predominante de : compensación onerosa, aflicción, que no hacía justicia más que a uno de los valores, y no al más profundo, del empleo bíblico de *metanoein.* «Penitencia» sugería, ante todo, obras de penitencia. La Edad Media insistió mucho en este aspecto. Con todo, los hombres más espirituales sabían que la «penitencia evangélica» es esencialmente la conversión de la fe, es decir, a una sumisión y a

8. Cfr Al. H. DIRKSEN, *The New Testament Concept of Metanoia,* Washington, 1932, pp. 165-196; J. BEHM, en *Theol. Wörterb. z. N. T.,* t. IV, pp. 973-975.
9. J. BEHM, pp. 994 ss.

una confianza absolutas hacia el Dios vivo. «¿Qué es la vida de penitencia en su esencia y en verdad?», decía Taulero. «No es más que esto: apartarse plena y verdaderamente de todo lo que no es Dios, y volverse plena y verdaderamente hacia el puro y verdadero bien; y cuanto más profundo es el movimiento de conversión, más penitencia hace» [10]. Este sentido es el que domina en toda la historia de san Francisco de Asís y de sus primeros compañeros [11].

b) *Teología bíblica de la conversión*

El doctor E. Würthwein distingue, hasta oponerlas, la concepción de la penitencia que se encuentra en Israel antes de los Profetas y la concepción de la conversión predicada por éstos [12]. En Israel existían, efectivamente, comportamientos de penitencia, ya sea ocasionales, ya sea legalizados y ritualizados en instituciones culturales, que comportaban ayunos, gemidos y súplicas, e incluso signos exteriores, como el saco, el cilicio, la ceniza. Se daba el caso de que se decretaba una penitencia general, que afectaba incluso a los niños y a los animales (*Jon.* 3, 7 ss.; *Judit,* 4, 10 ss.). Pero llegan los Profetas y dicen: todo esto no constituye un retorno a Dios (*Amós,* 4, 6-11). Lo esencial, para los Profetas, y lo que califica todo lo restante, es realizar la auténtica *relación religiosa.* Es una relación personal entre un hombre que se compromete todo él, es decir, su «corazón» y su conciencia, y el Dios vivo, es decir, el Dios que tiene una voluntad, un plan, el Dios que llama y que exige. Es la relación por la cual, en verdad, Yavé es *el Dios de Israel,* e Israel, *el pueblo de Dios.* Un individuo, o el pueblo como conjunto, se convierte cuando hace que Dios sea verdaderamente Dios para él... Esta relación se concreta en estos tres puntos: obedecer a la voluntad de Dios, poner en Él una confianza total, apartarse del mal que Él aborrece. De hecho, las exigencias son extraordinariamente concretas en el plano del comportamiento humano: la Alianza exige que se observe una plena justicia, que los demás sean tratados como hermanos, sobre todo los pobres y los débiles, etc. *Esto* es el verdadero ayuno... (*Is.* 58, 4 y 5-7; *Za.* 7, 5 ss.). En una palabra, los Profetas predican menos la «penitencia» que la «conversión»; para ellos, todo se decide en el plano teologal, no en el plano ético-ascético.

10. TAULERO, *Sermon* 12, 3; ed. HUGUENY-THÉRY-CORBIN, t. I, p. 276.
11. Ver el Excursus 3, «Busse», en K. ESSER y L. HARDICK, *Die Schriften d. hl. Franziskus v. Ass.* Werl. i. W., 2.ª ed., 1956, pp. 199 ss.
12. E. WÜRTHWEIN, *Busse u. Umkehr im A. T.,* en *Theol. Wörterb. z. N. T..,* t. IV, pp. 976-985.

Existen cantidad de textos que escapan a este esquema : los Profetas conocen y admiten los ritos penitenciales (*Is.* 22, 12 ss. ; *Jl.* 2, 12). E. Würthwein (p. 984) sitúa también, durante el exilio, el caso extraordinario de Ezequiel, que revela un sentimiento pastoral muy vivo de la responsabilidad personal y de la posibilidad que el hombre tiene, en su mano, de orientarse hacia la justicia o hacia la injusticia [13]. La neta distinción establecida por Würthwein es ciertamente *exacta en su fondo y tiene sus equivalencias o sus correspondencias* en otros dominios : Templo y Presencia de Dios, sacrificios y fiestas, etc. Efectivamente, los Profetas comprendieron y enseñaron que hay una manera de practicar la religión que, en realidad, aleja de Dios, o que se hace cómplice del movimiento por el cual el hombre pagano que hay en nosotros no cesa de huir de Dios, de representarse a Dios según su propia imagen, y, por lo tanto, de fabricarse una imagen de Dios, cuando la verdadera religión consiste en dejarse modelar por Dios según la imagen que Él tiene del hombre, consiste en dejar que Dios juzgue al hombre, que le ponga en vilo al confrontarlo con lo absoluto de la Fe y del amor. Sin embargo, hay un peligro en esquematizar la oposición señalada : el de no ver que la relación entre fe y *hesed,* que es la substancia de la conversión a la que invitan los Profetas, *incluye* y no excluye la realidad concreta de la «penitencia», como arrepentimiento del pecado, como contrición, enmienda y satisfacción.

Los autores protestantes dicen a veces que lo contrario del pecado no es la santidad, sino la fe. No : es la justicia. Con frecuencia tienden, inconscientemente, a transferir el debate de las obras y de la fe a diferentes terrenos — algo de esto hay en la admirable obra *Eros et Agapè,* de Nygren —, sin prestar atención suficiente a la realidad de una fe que se hace verdadera en las obras [14]. No queda, pues, sino completar las indicaciones de Würthwein sobre la predicación profética de la verdadera conversión a Dios con los enunciados que esta predicación lleva consigo sobre la detestación y la repudiación del pecado, en una palabra, sobre la verdadera penitencia, a la cual obliga la relación de fe, justicia, *hesed* y conocimiento de Yavé [15].

13. Ver *Ez.* 3, 19; 18, 21-23, 27-28; 33, 9, 11, 12, 14, 19.

14. ¿No hay tal vez también en Würthwein un cierto error de método? Por una parte, analiza «la forma cultual-ritual de la penitencia» y, por otra, la noción profética de la conversión. En ésta, encuentra algo muy espiritual; en aquélla, encuentra *cosas,* ritos; pero habría podido buscar los sentimientos religiosos que querían expresarse en estos gestos, en los diferentes momentos concretos del intento de practicar la penitencia, que recubren los verbos *sub* y *naham.* El análisis de estas palabras, que él no hace, habría hecho posible ver lo que, a pesar de todo, hay de común entre la penitencia y la conversión, y cómo ésta incluye la verdad de aquélla, aún en los profetas.

15. Este aspecto, en cambio, es el que ha visto e ilustrado A. H. Dirksen, con riesgo

La idea de conversión es absolutamente fundamental en el Nuevo Testamento. El Evangelio comienza con la llamada de Juan Bautista, repetida por Jesucristo al principio de su predicación : «Arrepentíos, *metanoeite,* porque el Reino de Dios está cerca» (*Mt.* 3, 2 ; cfr. *Mc.* 1, 4 ; y luego *Mt.* 4, 17 ; *Mc.* 1, 15). Es una llamada a un cambio profundo e interior de vida, que corresponde al acto totalmente nuevo *y decisivo en el cual Dios viene como liberador, y perdona los pecados*. La conversión a la cual Juan, y luego Jesús, invitan, obliga a revisar enteramente el sentido de la vida con relación a este acto decisivo de Dios. Es la respuesta del hombre a la iniciativa soberana de Dios ; implica, primeramente, un arrepentimiento o una penitencia por medio de los cuales uno abandona el pecado (*Mt.* 3, 8 : dignas obras de penitencia) ; luego la fe, por medio de la cual uno se pone totalmente en manos de Dios («Arrepentíos y creed en el Evangelio», *Mc.* 1, 15 ; *Hechos,* 20, 21 ; 26, 18 ; *Hebr.* 6, 1) ; finalmente, consecuencias en toda la vida, que resultará renovada. La vida tendrá otro estilo, el que conviene al Reino de Dios ; y la mejor manera de resumir esta nueva vida es verla como una actitud de no posesión, de pureza, de disponibilidad y de confianza, como un *a priori* de abertura afectuosa, en una palabra, como una actitud espiritual de infancia

Este mensaje evangélico tiene un valor absoluto y definitivo para todos los hombres hasta el fin del mundo ; por medio del apostolado, va resonando a través del espacio y del tiempo : todo hombre es llamado a hacer penitencia, a convertirse al anuncio de un heraldo de la Buena Nueva (*Mc.* 6, 12 ; *Mt.* 12, 41 ; *Lc.* 5, 32 ; 24, 47 ; y *Hechos, passim,* ver *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*).

San Pablo y san Juan pensaron las implicaciones teológicas de *la realidad de la vida cristiana como conversión : en el fondo,* tienen idéntica teología. Aunque san Juan no tenga las palabras *metanoia, metanoein,* presenta, en el sentido fuerte de la palabra, la *teología* más profunda de la conversión como acto y proceso, por medio del cual el fiel se deja engendrar y formar por Dios, en dependencia de Jesucristo. San Pablo, por su parte, desarrolla progresivamente, en sus epístolas, una síntesis teológica de la conversión cristiana, uniendo los tres aspectos siguientes. Primeramente, la fe : la fe no es tanto una consecuencia de la penitencia-conversión como su principio. Luego el bautismo y el hombre nuevo : en esto san Pablo asume ideas judías sobre el bautismo de los prosélitos, pero el bautismo cristiano tiene todo su sentido con relación a Jesucristo y a su Pas-

de no subrayar suficientemente la originalidad de la metanoia evangélica, objeto, en principio, de su muy erudita monografía.

cua. Finalmente, todo un programa de vida al cual obligan la fe y el bautismo: el bautismo, que configura con la muerte y con la resurrección de Cristo, tiene un contenido *moral* muy preciso y muy exigente; uno se convierte *para servir a Dios* (ver *I Tes.* 1, 9-10; *Gál.; Rom.* 1, 25; 12, 1-2); se ha obligado, por medio de la fe y del bautismo, a un género de vida que consiste en hacer morir al hombre viejo, y en realizar en nosotros el hombre nuevo (*II Cor.* 4, 16; *I Tes.* 1, 9-10; 4, 4-5; 9-12; *Rom.* 1, 25-31 y cap. 12, 13; *Col.* 3, 5-9, 12-14; 4, 17-20; etc.)[16]. No hay nada a la vez más teologal, más sacramental y más ético que la conversión según san Pablo; nada hay que sea más propiamente un acto de Dios obligando al hombre a un esfuerzo constante; nada hay que sea más propiamente hecho una sola vez, pero debiendo rehacerse continuamente...

Elementos de la conversión y punto de vista desde el cual pueden ser considerados los hechos

Consideremos ahora la conversión tal cual la dan a conocer todos los días los hechos de nuestros países o de los países de evangelización de los paganos. La conversión es un proceso personal, que afecta la vida de un hombre moralmente adulto, es decir, la vida de un hombre, en el cual el principio de síntesis moral está poseído personalmente, y puede ser libremente elegido o ratificado. La conversión lleva consigo un conjunto de movimientos psicológicos y morales, de motivaciones intelectuales o afectivas. Hay unas preparaciones, bien sean positivas, que abran el espíritu a ciertos valores, bien sean negativas, que ayuden a superar ciertas actitudes que impedían avanzar: entre estas causas, hay que situar especialmente el lugar que desempeñan las pruebas, lo que para nosotros es callejón sin salida, decepción, herida[17]... Hay unas etapas, motivaciones que determinan un cambio: san Agustín pasó por el neoplatonismo[18]; Goerres volvió al catolicismo a través de la idea de unidad política, y muchos hombres de su tiempo, a través de la idea de la Iglesia como fuerza de estabilidad y de orden (von Haller, por ejemplo). Los preludios desempeñan un papel; luego ceden el lugar a otra

16. Cfr. M.-E. Boismard, *Conversion et vie nouvelle dans saint Paul*, en *Lumière et Vie*, n.° 47 (1960), pp. 71-94.

17. La Providencia los utiliza: cfr. *Oseas*, 2, 8 ss.; *Is.* 19, 22. El caso, por ejemplo, de Racine, sobre el cual ver Fr. Mauriac, *La vie de Jean Racine*, París, 1928, pp. 237 ss.

18. Las más recientes precisiones (y sin duda las mejores) sobre el célebre problema así planteado son las de John O'Meara, *The Young Augustine*.. Londres, 1954, tr. fr. J. H. Marrou, *La jeunesse de saint Augustin. Son évolution intérieure jusqu'à l'époque de sa conversion*, París, 1958

cosa que permanece... Factores que dependen del ambiente cultural y sociológico tienen también una influencia, sobre todo en un sentido de inhibición, como se ve en los estudios sobre los ambientes obreros europeos o las condiciones de conversión en ciertos países de misión, sobre todo allí donde el islam está instalado y reina [19]. Ciertos casos, conocidos por el autor, llevarían a preguntar si un cierto atavismo no desempeña muchas veces un papel en las conversiones confesionales [20]... Valdría la pena estudiarlo.

Todo esto demuestra que las conversiones llevan aneja una *realidad humana* muy compleja : moral, social, histórica, tal vez incluso genética, que es posible — y muy interesante — estudiar. Se podría, si no siempre, en muchos casos, hacer una historia puramente psicológica de las conversiones, y los teólogos más exigentes no oponen, en este sentido, ningún obstáculo [21].

Se podría también, contando con una base documental suficiente, proceder a una clasificación y a una tipificación de las conversiones, si es que su extraordinaria variedad permite que se la reduzca a algunos tipos, y si es que esta clasificación presenta realmente un interés. He aquí una clasificación posible, tomada desde el punto de vista psicológico o de los motivos psicológicamente determinantes [22]:

1. Las conversiones en las que domina la inquietud, la necesidad de encontrar la verdad, y las motivaciones intelectuales : caso frecuente en las conversiones confesionales, por ejemplo, Newman, Cornelia de Vogel.

2. Las conversiones en las que predomina la voluntad de realizar un ideal moral puro : muchas conversiones del paganismo o del islam al cristianismo.

3. Las conversiones de tipo emocional, especialmente numerosas en las reuniones de evangelización de los «Réveils» de las corrientes «evangelical», del Ejército de la Salvación.

Hay también conversiones lentas y conversiones súbitas ; pero con frecuencia en estas últimas el momento de decisión brusca ha sido precedido por preparaciones y seguido de un largo trabajo : el caso, por ejemplo, de Teodoro Ratisbonne (visión de la Virgen, Roma, 1842). Se da el caso de que las razones *vienen después* del momento decisivo del «cambio» moral o religioso en que consiste lo esencial de la conversión ; el principio nuevo de síntesis ha sido ad-

19. Cfr., por ejemplo, S. LIGIER, *L'adulte des milieux ouvriers*, 2 vol. París, 1951; *Les Conversions. Compte rendu de la VIII Semaine de Missiologie de Louvain (1930)*, Lovaina, 1930.

20. Comp. A. VON RUVILLE, *La marque du véritable anneau*, p. 193.

21. Cfr. M. PENIDO, *Conversion, subsconscient et surnaturel*, en *Divus Thomas* (Frib.), 1930, pp. 305-316.

22. Es la de M. T. L. PENIDO, *La conscience religieuse*, París, 1935, pp. 41-131.

quirido o recibido súbitamente, de una vez, por una iluminación instantánea, y las estructuras de las razones y de las respuestas vienen después. Este fue el caso, por ejemplo, de un P. Roberto Bracey [23], pero sobre todo, el caso más ilustre y formulado por él mismo en términos de una insuperable verdad, de Paul Claudel [24]. Pasaron cerca de cuatro años entre su iluminación de Navidad de 1886 y su primera confesión (1890). El *Animus,* que tenía que razonar las dificultades y sacar las conclusiones, no podía menos de estar en retraso con respecto a *Anima...*

Existen las conversiones de carácter netamente personal : la Iglesia católica les da la preferencia [25]. Ciertas conversiones en grupo, como la de los monjes anglicanos de Caldey en 1913, no son, en realidad, más que una pluralidad de conversiones personales, más o menos ligadas y simultáneas. En cambio, el psicólogo y el sociólogo deben conceder un lugar a las conversiones verdaderamente colectivas. Han existido en la historia (los sajones), y existen, sin duda, todavía en la crónica misional contemporánea, casos de grupos sociales que siguen masivamente a su jefe [26]. Existen también los Revivals o las campañas de evangelización de tipo «evangelical», que dan, como resultado, movimientos más o menos colectivos de conversiones bruscas : acción de Moody, de Evan Roberts con el Reveil del País de Gales de 1904-1905, campañas de Billy Graham, sesiones de llamada del Ejército de la Salvación, etc. [27]. Las grandes misiones de los siglos XVII, XVIII y XIX en la Iglesia católica han presentado a veces características comparables a los Reveils protestantes. Se trata, en el fondo, de una predicación que imita a la de los grandes Profetas de Israel. «El Reveil es la vuelta a la obediencia para con Dios» (Finney).

Sería peligroso insistir demasiado en los aspectos espectaculares, incluso un poco románticos, de una conversión súbita, sobre todo si ha sido fruto de una sacudida sentimental. Tales conversiones corren el riesgo de aplazar para el día de mañana los verdaderos

23. Cfr. *Roads to Rome,* pp. 10 ss.

24. Su relato, escrito en 1909, apareció primeramente en la *Revue des Jeunes,* 10 de octubre de 1913; ha sido reproducido por Th. MAINAGE, *Témoins du renouveau catholique,* pp. 65 ss.; y en *Pages de Prose,* reunidas y presentadas por A. BLANCHET (Gallimard), pp. 275 ss.; etc.

25. El cardenal VAUGHAN escribía en 1896: «The conversion of souls one by one, precisely as they enter the world and depart from it to their particular judgement one by one, is the result that I look for » Carta-prólogo al P. Ragey (*La crise religieuse en Angleterre,* París, 1896, p. VII).

26. El caso, por ejemplo, de los Basutos, después de la conversión de su jefe Griffith: ver *Grands Lacs,* (Namur) julio de 1949; pp. 1-13, 17-19.

27. Sobre los «Réveils», abundante literatura. Sobre el Ejército de Salvación, ver G. SWARTS, *Salut par la foi et conversion brusque,* París, 1931.

problemas. En realidad, toda vida cristiana es conversión. Todo fiel tiene que aplicarse a ser efectivamente, día tras día, lo que es, y a realizar su ser espiritual en profundidad [28]. Es preciso ver bien a qué obliga la costumbre del bautismo de los niños, por una parte, a cada cristiano, y, por otra, a la Iglesia, en el esfuerzo de realizar una acción pastoral auténtica. El bautismo exige, de manera imprescriptible: instrucción y conversión. En la Iglesia de antes de Constantino, cuando, eventualmente, era peligroso ser cristiano, la Iglesia estaba compuesta sobre todo de hombres convencidos; lo más frecuente, sin duda, era que el bautismo fuera conferido a adultos previamente convencidos y convertidos: representaba, verdaderamente, *un segundo nacimiento,* no solamente desde el punto de vista dogmático, sino desde el punto de vista psicológico y moral. Hoy día, en que el bautismo se administra a niños de pocas semanas, se corre el riesgo de que no aparezca más que como un aspecto del nacimiento físico, del nacimiento por el cual uno ha sido introducido en el mundo, en una cierta sociedad, que, en nuestros países, es «cristiana» [29]... Pero la obligación de instrucción y de conversión queda indisolublemente ligada al bautismo: lo que sucede es que debe ser realizada *después,* con un esfuerzo personal, ya que no lo ha sido *antes.* La vida del cristiano lleva consigo la obligación rigurosa de *llegar* a ser verdaderamente cristiano, puesto que fue hecho cristiano sin elección personal; lleva consigo una obligación de conversión...

Se han propuesto diversas «explicaciones» psicológicas de los hechos de conversión: la presión social, la debilitación del tono vital, el subconsciente, la sexualidad, etc. Estas explicaciones se fijan generalmente en un aspecto real de las conversiones, en el plano fenoménico. Pero son excesivamente breves, o demasiado parciales, para dar razón del hecho en su totalidad, sobre todo si se les enfoca teniendo en cuenta el conjunto de la existencia y su significado.

Estas explicaciones están dominadas, en las obras de psicología religiosa, por la atención preferente concedida por E. D. Starbuck, iniciador de estos estudios, a la adolescencia, como momento privi-

28. Punto frecuentemente subrayado en nuestros días: por ejemplo, J. GUITTON, *La conversion du pécheur, gloire de Dieu,* en *Monde moderne et sens du péché. Semaine des Intellectuels catholiques,* 1956, pp. 234-244; E. ROCHE, *Pénintence et conversion dans l'Évangile et dans la vie chrétienne,* en *Nouvelle Revue théologique,* 79 (1957), pp. 113-134; P. A. LIÉGÉ, *Reviens au Seigneur ton Dieu,* París (Centre Saint-Yves), 1959; R. BRUCH, *Die Bekehrung als Grundvoraussetzung christlicher Existenz,* Graz, 1959.

29. Sobre este tema, ver la comparación que hace Pascal entre los cristianos de los primeros tiempos y los de hoy, en *L'oeuvre de Pascal,* op. 6, N. R. F., p. 339, o en la pequeña ed. de L. BRUNSCHVICG, pp. 201 ss.

legiado de la conversión (*Psychology of Religion,* Londres, 1889); o bien, por el punto de vista, grato a los protestantes, de la conversión súbita y definitiva, con predominio del sentimiento de pecado, del cual uno se libera por un «surrender» total a la gracia, a la voluntad y al servicio de Dios. William James (*Varieties of Religious Experience,* 1902) veía la conversión como la conclusión de una incubación inconsciente de sentimientos y de ideas que acababan por aparecer, o, más bien, por emerger, en la superficie de la conciencia clara, bajo el impulso de nuestra aspiración a reemplazar los elementos caducos o dispersos de nuestra síntesis mental por un principio más fuerte y más unificador; y, esto, bajo el choque de una emoción, de una percepción nueva, o de una concurrencia de circunstancias que iluminaban el desgaste, la desorganización, la ausencia de cohesión de nuestro sistema anterior...

Un psicólogo contemporáneo como R. H. Thouless (*An Introduction to the Psychology of Religion,* Oxford, 1923, capítulos 13 y 14), después de distinguir muchas clases de conversiones, ciertas de las cuales desbordan esta explicación, vuelve a repetirla, en substancia, en una forma diferente: sentimientos habituales frenados por una resistencia que se opone a su afirmación y a su éxito, rompen esta resistencia y se afirman en el plano de la vida consciente. Este esquema se aplica en particular a las conversiones juveniles, en las que influye el deseo de librarse de algún hábito de pecado que pesa en la edad en que, precisamente, se busca conquistar y afirmar la propia síntesis. Pero el mismo Thouless reconoce que, de esta manera, no se explican las conversiones intelectuales, entre las que van incluidas frecuentemente las conversiones confesionales.

Ciertos psicoanalistas han dado de los hechos de conversión una explicación muy simplista: los candidatos a la conversión serían seres de un psiquismo inestable, desprovisto de unidad innata. La necesidad de unificarse les lleva a subordinar o a expulsar una parte de sí mismos en beneficio de la otra parte. Incapaces, además, de bastarse a sí mismos, se entregan a un amigo fuerte que los completa, los apacigua y les permite que compensen sus fracasos. Pero esta solución de su angustia tiene como contrapartida una disminución de valor humano [30].

En estas consideraciones de los psicólogos, existen bastantes cosas particularmente justas, que, por lo demás, son más bien descripciones que explicaciones. Es cierto que la conversión se da con

30. Ver en este sentido Sante DE SANCTIS, *La conversione religiosa,* Bolonia, 1924 (crítica del P. A. GEMELLI en *Vita e Pensiero,* sept. de 1924); E. HARMS, *Psychologie und Psychiatrie der Konversion,* Leiden, 1939.

frecuencia al final de una crisis caracterizada por un cierto desequilibrio, del cual uno quiere salir, o por una pérdida de seguridad interior. Por este motivo, son momentos propicios para la conversión, la conquista de la personalidad por el joven, la vergüenza, experimentada hasta el paroxismo, por algún vicio o pecado, o bien una muerte sentida, una enfermedad, una guerra, un fracaso, la cautividad, incluso el mero hecho de vivir fuera del país [31]. Es cierto que la conversión representa la conquista de un principio de síntesis más satisfactorio, y que es una integración. Queda por ver, todavía, en qué condiciones y en qué sentido se realizan esta conquista y esta integración.

Como para todo aquello que ocurre en la vida psíquica del hombre, es normal que los psicólogos, que exploran el consciente y el subconsciente, intenten dar una traducción psicológica de los hechos. Presentaremos dos tipos de consideraciones que pueden, e incluso deben exigir la superación de estas explicaciones :

1. *La verdad representada por el método fenomenológico.* La conciencia tiene un contenido, una intencionalidad.. No es sólo posible analizar, y así «explicar», *cómo* suceden las cosas ; es preciso considerar e intentar «comprender» *el contenido y la significación* de lo que sucede. Los convertidos perciben y afirman ciertas cosas, y la convergencia de sus experiencias y de sus afirmaciones no deja de tener su valor propio : creemos que se puede deducir de ellas una prueba con una certeza moral, del tipo de las pruebas por testimonios convergentes, en favor no sólo de la existencia de Dios, sino de su acción en las almas y de la realidad de ciertos hechos místicos. En efecto, una afirmación se repite en los relatos de conversión, menos, sin duda, en las «conversiones» juveniles, de las que se han ocupado con preferencia los psicólogos, que en las conversiones «místicas» : la afirmación de una acción soberana de una Persona viva, pero trascendente e invisible. La historia que han vivido no sólo les parece orientada hacia Dios, sino dirigida por Él ; y lo que ellos atestiguan, respecto de sus iniciativas y de esta dirección, responde, de una manera digna de ser notada, a lo que los teólogos denominan como acción de la Gracia. El último elemento que ilumina y decide todo no viene de ellos, sino de la acción de Otro dentro de ellos [32].

31. Cfr. V. MONOD, *Le voyage, le déracinement de l'individu hors du milieu natal, constituent-ils un des éléments déterminants de la conversion religieuse?* en *Revue d'Histoire et de Philosophie religieuse,* 1936, pp. 385-399.

32. El P. LACORDAIRE escribía en una carta del 11 de mayo de 1824, hablando de su propia conversión : «Un momento sublime es aquel en que el último rayo de luz penetra en el alma y reduce a un centro común las verdades que en ella estaban dispersas. Existe siempre una tal distancia entre el momento que sigue y el momento que precede a aquél, entre lo que era uno antes y lo que es después, que se ha inventado la palabra *gracia* para

Así, un fenomenólogo de la religión concluía: «No podemos describir la estructura de la conversión sin añadirle esta acción divina como elemento de comprensión» [33]. Tal vez sea desacertado hablar, como lo hace el P. Mainage, de un «dualismo» existente en el alma del convertido; sin embargo, no hay nada tan confirmado como la certeza o la evidencia moral, experimentadas por innumerables convertidos, de que lo sucedido, en el fondo, no es de ellos, sino de Dios.

2. *Desde el punto de vista psicológico o médico,* Juan Bautista murió, simplemente, de una hemorragia. Desde el punto de vista teológico, su muerte es un martirio que corona el testimonio dado al Verbo hecho carne; pertenece a la historia de la salvación, y tiene un valor sagrado. Este ejemplo nos ayuda a comprender que un mismo hecho puede estar sujeto a apreciaciones diferentes, situadas a diferentes niveles, emitidas en virtud de medios de conocimiento y de criterios diferentes. En una conversión, el psicólogo puede ver el desenlace de una crisis, cuyo proceso él analiza más o menos exacta y completamente; puede también señalar el punto en el que se detiene, ante datos que superan la medida o el orden natural, una explicación a partir de las «leyes» ordinarias de las costumbres humanas. El psicólogo termina así en el punto a partir del cual el apologista hablará tal vez de milagro moral, y que el psicólogo debe respetar, como algo que supera las posibilidades de su explicación. Nada sería, en cambio, más decepcionante, incluso más ridículo, que pretender «explicar» un hecho, como la conversión de san Pablo, por una especie de conflicto interior. Jung es un psicólogo demasiado importante como para que queden disminuidos sus méritos, al decir que las afirmaciones que él ha hecho a este respecto (citadas por Thouless, ed. 1950, pp. 189 s.), aunque incluyan elementos válidos, son deplorablemente inadecuadas.

La apreciación teológica de los hechos de conversión parte de criterios propios. Criterios, primeramente, *dogmáticos,* que proceden de las afirmaciones de la Revelación y de la fe sobre la realidad de Dios y de su acción. Y luego, *espirituales y morales,* que tienen en cuenta la calidad de la vida en su conjunto, la pureza y los frutos

expresar esta iluminación desde arriba» (FOISSET, *Vie du Père Lacordaire,* t. I, p. 61). Santo TOMÁS DE AQUINO, que subraya enérgicamente el papel del libre arbitrio (I, II, q 113, l. 3; *Com. in Joan.*, c. 4, lect. 2), no destaca menos el carácter decisivo de la gracia: «Ipsa preparatio mentis humanae est ex virtute divina. Nam licet facilitas qua mentes praeparantur sit causa conversionis, tamen ipsius facilitatis et praeparationis causa est Deus; *Converte nos Domine ad te, et convertemur...*» (*Lm.*, 5, 21) (*Com. in 2 Cor.*, c. 2, lect. 3). «Per quemdam interiorem instinctum quo Deus per gratiam tangit cor ut convertatur ad ipsum...» (*Com. in Galat.*, cap. 1, lect. 4); etc.

33. G. VAN DER LEEUW, *La religion dans son essence et ses manifestations,* París, 1948, p. 522.

espirituales de las motivaciones, la fecundidad y los resultados benéficos que se habrán derivado de ellos. Porque una conversión que viene de Dios no es solamente un hecho psicológico; es, también, un hecho espiritual; no es solamente un punto de llegada, un refugio después de una tempestad, sino que hace brotar una fuente de vida para otros, se reincorpora en la inagotable historia de la caridad y del retorno de la creación a Dios por caminos de luz, de libertad, de cruz y de amor.

Teología de la conversión

a) La teología clásica casi no se ocupó de la conversión más que en su estudio del acto decisivo de la justificación. Las dos referencias principales son: santo Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, Iª II, q. 113 (y lugares paralelos), y Concilio de Trento, sesión VI, sobre todo capítulos 5 y 6 [34]. La justificación, que es el caso límite, manifiesta en toda su fuerza las afirmaciones de la teología sobre la conversión, en cuanto supone un acto gratuito y soberano de Dios: la justificación se realiza en el bautismo de los niños sin que, por su parte, se produzca ninguna actividad humana consciente. He aquí la conversión como acto espiritual de Dios (de la gracia) en estado puro. Es muy curioso notar que el pensamiento protestante, que partió de una afirmación de pura gracia y de pasividad del hombre, ha terminado, por una parte, insistiendo en el elemento de experiencia en la conversión, y, por otra, poniendo en cuestión, y con frecuencia rechazando, el bautismo de los niños, por razones teológicas. Y los protestantes fieles a las afirmaciones tradicionales sobre el valor sacramental del bautismo, aun del bautismo de los niños, distinguen entre la regeneración, producida en el bautismo por el acto de Dios (*Jn.* 3, 7), y la conversión, que implica una actividad libre del hombre (cfr. *Hechos*, 3, 19) [35].

De hecho, lo que se designa ordinariamente como conversión se produce en la vida consciente de un adulto, y produce, generalmente, todo un proceso de preparaciones y de aproximaciones progresivas. Es raro que la conversión sea absolutamente instantánea y se confunda con la justificación. En este avanzar progresivo, la teología, al menos la de la tradición agustiniano-tomista, afirma la necesidad de gracias actuales de Dios, es decir, de mociones en la inteligencia y en la voluntad del hombre, o de disposiciones externas ordenadas a su salvación. Este es un punto de técnica teológica que, reciente-

34. Cfr. R. Aubert, *Le problème de l'acte de foi*, Lovaina, 1945, pp. 76 ss.
35. Así lo hace, por ejemplo, J. Stracham, en la *Encyclopaedia* de Hastings, t. IV, pp. 107 y 108.

mente, ha sido de nuevo esclarecido en el curso de la controversia suscitada por la obra del P. H. Bouillard, *Conversion et grâce chez saint Thomas d'Aquin*, París, 1944. Ver más adelante en la Bibliografía.

b) Pero si la teología católica afirma sin ambigüedad el papel primordial y decisivo de una fuerza venida de Dios, la gracia — que previene al hombre, sin mérito por su parte, de tal manera que el mismo principio de la conversión es el fruto de la gracia [36] —, no afirma con menos fuerza la realidad y la parte de la libertad humana. Desde san Agustín, la teología se ha esforzado incluso por analizar tan de cerca como ha sido posible, la alternancia de la gracia y de la libertad. Los intentos de explicación abundan. Se puede leer, por ejemplo, el de Fenelón, en su *Sexta Carta sobre la religión*. Hablar de la alternancia de la gracia y de la libertad no es, por lo demás, afortunado, porque da a entender que una se constituye frente a la otra, cuando, de hecho, la gracia hace efectiva la libertad... Sin entrar aquí en un análisis que pertenecería a un estudio más técnico, se estará situado cerca de los textos bíblicos y de la experiencia de los convertidos, si se presenta al Dios de la gracia y a la libertad del hombre como acercándose el uno al otro, en una especie de diálogo y de recíproco condicionamiento: un poco como sucede en el juego de dominó, en el que uno no puede meter un seis más que si el otro ha metido un seis... La religión bíblica, religión de la Alianza, es de estructura dialogante. Cuando se estudian, particularmente en el evangelio de san Juan, los casos de conversión a la fe, se ve que las almas, puestas en presencia de lo que será eventualmente para ellas la verdad de Jesucristo, que se les acerca, ante todo, bajo la forma de algún signo o de algún encuentro, empiezan a declararse en pro o en contra según una disposición radical, cuya realidad decisiva es, en definitiva, una psicología de abertura o de cerrazón sobre sí mismo [38]. La cuestión es saber cuál es el sentido

36. Ver los cánones del segundo Concilio Arausicano: DENZINGER, nn. 371 ss. (174 ss.); R. AUBERT, *op. cit.*, pp. 36 ss.; el Concilio de Trento, DENZINGER, nn. 1525 ss. (797 ss), 1553 (813), y el Index systematicus, X y g.

37. Ver el Index systematicus de DENZINGER, VI, d; VII, d; X, g. (Traducción cast. *El magisterio de la Iglesia*, Ed. Herder, Barcelona, 1963, 3.ª reimpresión.)

38. He aquí un hermoso texto de Ed. LE ROY: «Aquí entra en juego una psicología más concreta, más íntima que la de las escuelas: una psicología de la abertura interior. 'Cuando una verdad avanza hacia nosotros y ya se anuncia, aunque no se haya terminado su encarnación como idea explícita, hay un momento de crepúsculo decisivo en el cual el futuro de luz depende de la actitud acogedora u hostil adoptada por nosotros: en este momento, se está preformando y naciendo la conclusión, consentimiento o negativa, don de sí mismo o inhibición, y es la hora de la libertad.» (*Compte rendu de l'Académie des Sciences morales et politiques*, 1936, p. 912.) Esta hora de la libertad es, asimismo, hora de la gracia.

de nuestro amor. Si está abierto a la llamada y a las exigencias del Otro, llegará hasta la caridad. El amor de Dios, por encima de todas las cosas, se convertirá, bajo la luz de la fe, en el nuevo principio de síntesis, apto para modelar y unificar toda nuestra personalidad. Porque el movimiento de conversión llegará hasta esto. Se le puede aplicar lo que Kierkegaard dice de la fe : «Creer no es una actividad como otra cualquiera, un calificativo más que se aplica al mismo individuo (nosotros añadiríamos : una idea más...) ; no, arriesgándose a creer, el hombre se convierte en otro.» En una carta de 21 de julio de 1849 a Alberico de Blanche, marqués de Raffin, Donoso Cortés se expresaba así : «El misterio de mi conversión (porque toda conversión es un misterio) es un misterio de ternura. Yo no amaba a Dios, y Dios ha querido que le ame ; y porque le amo, heme aquí convertido» [39].

c) La teología analiza los actos típicos de la conversión-justificación. Según santo Tomás de Aquino y el Concilio de Trento, son : la fe, el temor y la esperanza unidos, el amor inicial, el arrepentimiento y el firme propósito. Está claro que todo procede de la fe... Los teólogos saben, además, que la vida no respeta siempre las clasificaciones, y que, sobre todo, la vida es sintética y concreta, no analítica [40].

Las conversiones confesionales

Llamamos conversiones confesionales a las que se operan de una Comunión cristiana a otra. Está claro que el paso de un católico a otra Comunión representa, desde el punto de vista católico, una apostasía [41]. La Iglesia católica, en cambio, intenta atraer y hacer entrar en su seno a cristianos de otras Comuniones. Quisiéramos aquí precisar brevemente el *sentido* de las conversiones confesionales, y las condiciones en las cuales es legítimo procurarlas.

Que, en principio, procurarlas sea legítimo, ¿quién podría negarlo? Esto es evidente desde el momento en que se admite la existencia de una verdad religiosa dada, y el hecho de que una es la Iglesia verdadera, que existe entre nosotros sin discontinuidad, desde

39. Obras de Donoso Cortés, Soc. Edit. de S. F. de Sales, 1892, II, p. 263.

40. Cfr. Ed. Hugon, *La notion théologique de la psychologie de la conversion*, en *Revue thomiste*, julio-septiembre de 1919, pp. 226-241.

41. Ver Denzinger, n. 3036 (1815) y n. 3013 (1794), *Codex Juris can.*, c. 2314. Ver los comentarios teológicos de R. Aubert, *op. cit.*, pp. 200 ss.; K. Rhaner, *Ueber Konversionen*, in *Hochland*, diciembre de 1953, pp. 119-126 incluido en *Escritos de Teología*, III, Taurus, Madrid, 1961, pp. 415-427.

Cristo y los Apóstoles. Nadie puede echar en cara a un hombre el intento de hacer compartir a otros la verdad que él tiene conciencia de poseer; nadie puede echar en cara a un católico el empeño de atraer a su Iglesia y de hacer participantes de su comunión al mayor número posible de hombres, creyentes o no, ya cristianos o todavía no. Pero, en esto, no puede tratarse de ganar adeptos para una organización por los medios que sea, o de la misma manera que cualquier empresa puede reclutar miembros o clientes. Si el objetivo, en sí mismo, es legítimo y laudable, podría haber una manera de conseguirlo que no sólo no sería honrada, sino que traicionaría y desfiguraría el mismo objetivo que se trata de conseguir. El apostolado no es una forma de propaganda como otra cualquiera, sino una actividad espiritual, sobrenatural, que procede de la fe y de la caridad sobrenaturales.

De aquí que, ante todo, es preciso que sean salvaguardadas la libertad y la lealtad de estas tentativas, en todas las etapas del camino hacia la verdad. Se faltaría a ellas, si se empleasen medios de presión psicológica, morales o sociológicos, entre los cuales se cuenta la propaganda masiva — la famosa «violación de las multitudes», que ha dado su título al célebre libro de S. Tchakotine —. Es preciso respetar la distinción y la distancia entre el «proselitismo» y la «evangelización», o, para hablar como ciertos autores protestantes (Chr. Keysser, J.-P. Lange), entre la misión y la propaganda. Entre los católicos, se tiende cada vez más a buscar el fundamento de una sana tolerancia en esta cualidad propia del acto de fe, que consiste en que es libre [42]. Es preciso que, en el hombre eventualmente candidato a la conversión, sea respetada la seriedad de los problemas, de la búsqueda, la profundidad de las cuestiones que se plantea y con las que tropieza. Nada hay más molesto que ver el simplismo con que ciertos católicos creen responder a todo y solucionar todas las cuestiones por medio de una fórmula cualquiera prefabricada. Con frecuencia, la profundidad espiritual está de parte del que experimenta dificultades; y aun aquél que tiene la fe y que, en cierto sentido, «tiene» la verdad, no se mantiene al nivel de una ni de la otra sino al precio de una perpetua búsqueda, y, por lo tanto, con un espíritu dispuesto a interrogar y a acoger. Esto no excluye ni la certeza, ni el valor absoluto de la verdad, sino la pre-

42. Ver *Codex Juris can.* c. 1351, y las declaraciones de Pío XII sobre la libertad de las conversiones, en su discurso de 6 de octubre de 1946 ante la Rota (*Osserv. Romano,* 7-8 octubre). Se puede leer en *The Ecumenical Review,* julio de 1959, pp. 405-421 una lista muy bien documentada de las publicaciones católicas recientes sobre la cuestión de la libertad religiosa: A. F. CARRILLO DE ALBORNOZ, *Roman Catholicism and Religious Liberty,* tr. fr. *Le Catholicisme et la liberté religieuse,* París, 1961.

cipitación apologética y el dogmatismo simplista, sin profundidad espiritual.

El objetivo mismo del apostolado o de la evangelización no es reclutar adeptos para un grupo, ganar en influencia humana, sino ayudar a los hombres a realizarse en Dios y según Dios, es decir, según el plan positivo de salvación que Dios ha realizado «en Cristo y en la Iglesia» : «Yo he venido para que tengan vida, y la tengan abundante» (*Jn.* 10, 10). La aplicación de este programa se ve sin dificultad cuando se trata de una conversión del ateísmo a Dios, o de una religión no cristiana al Cristo del Evangelio y de la Iglesia. Pero el programa es el mismo, *mutatis mutandis,* en todas las conversiones a la Iglesia católica. Al pasar de otra Comunión cristiana a la Iglesia, se pasa de un estado de cosas en el cual la herencia de Jesucristo, el tesoro de los medios de salvación y de comunión, se encuentra más o menos gravemente empobrecido y deformado, a la verdadera arca de salvación, en donde la verdad de la Revelación está plenamente guardada, y la plenitud de los medios de gracia instituidos por Dios perfectamente conservada, ofrecida y puesta en práctica. La Iglesia católica es esta *Communio sanctorum* en donde la plenitud de las *sancta* (cosas santas) puede procurar, de por sí, la plena realización de los *sancti* (santos).

No se supone que, en la Comunión cristiana a la cual se pertenecía, todo fuera falso y sin valor. Allí había ya *sancta* y valores muy reales, aunque imperfectos, más o menos mezclados con errores. De manera que, convirtiéndose de una Comunión cristiana a la Iglesia, no hay que renegar nada de lo que se tenía ya de verdadero, de bueno, de cristiano ; sino que todo esto queda reintegrado a su verdadero origen, queda corregido, afianzado, completado y realizado por medio de la comunión con una unidad que es la plenitud de gracia y de verdad. La conversión es, de por sí, una consumación. Y esto no es una pura teoría, sino un hecho atestiguado por la feliz experiencia de numerosos convertidos [43].

Es preciso reconocer, con todo, que este hecho, aun experimentado y reconocido desde el fondo del alma, no impide a ciertos convertidos tener, si no pesar, sí, por lo menos, sentimientos mezclados de pena y de desilusión. En el plano humano — considerado no en la superficie, desde un ángulo utilitario, sino en profundidad, se podría decir : en el plano de una cierta antropología religiosa — es posible que no se haya encontrado todo lo que se ha dejado. Por lo menos, *no se tiene el sentimiento sensible* de haberlo encontrado.

43. Ver NEWMANN, *Loss and Gain; Difficulties felt by Anglicans,* t. I, p. 350; *Essay on the Development of Christian Doctrine,* pp. 199-203; Wenceslas IVANOV, *Lettre à Charles du Bos,* en *Correspondance d'un coin à l'autre,* París, 1931, pp. 175-176.

El caso de Newman es típico a este respecto. Ni la gracia ni la verdad suprimen todas las dificultades y sufrimientos. Pero «mil dificultades no hacen una duda». Newman, en lo más sombrío de los años sin sol que tuvo que pasar, no cesó de decir que no le pesaba nada : «No he vacilado un instante en mi confianza en la Iglesia católica desde que he sido recibido en su seno...» [44].

Esta naturaleza de la conversión confesional lleva consigo ciertas consecuencias de alcance práctico. Teológicamente, la palabra «abjuración» no es falsa, porque existen, en realidad, errores objetivos que hay que rechazar ; pero la expresión «Profesión de fe» es más justa, más comprensiva, y, al mismo tiempo, menos violenta psicológicamente. Ha sido empleada preferentemente por el Santo Oficio en los formularios recientemente aprobados, que expresan más la adhesión positiva y la verdad católica, que el abandono de los errores [45]. En esta perspectiva, en la que destaca por encima de todo el aspecto positivo, las conversiones confesionales, que han existido siempre en la Iglesia liman, si es que lo tienen, su lado polémico y su aspecto de rivalidad. Estas conversiones ocupan su verdadero lugar en el gran contexto de los esfuerzos suscitados por el Espíritu Santo para realizar la unidad de los cristianos en una sola Iglesia visible de Cristo y de los Apóstoles. Estos esfuerzos superan con mucho los casos, forzosamente individuales, de conversión personal : prosiguen una aproximación de conjunto de los cristianos desunidos, los unos hacia los otros, y todos, actualmente repartidos en Comuniones separadas, hacia una meta de unidad que será, al mismo tiempo, una meta de plenitud. Entre tanto, las conversiones, que representan un acceso personal a la unidad y a una especie de anticipación individual de ésta, pueden ser vistas, en el clima ecuménico, no ya con un espíritu de concurrencia y de victoria confesional, sino con el de la emulación espiritual, expresado con tanto acierto por monseñor Fr. Charrière, obispo de Fribourg, Genève y Lausanne, en su carta a monseñor Brilioth, en febrero de 1946 : «La unión no podrá realizarse a modo de un triunfo de unos sobre otros, como sucede en el plano temporal...» [46].

44. Ver, en L. Bouyer, *Newman. Sa vie, sa spiritualité,* París, 1952, pp. 424 ss., una carta de 1862 al *Globe,* y un pasaje del *Journal* de Newman, del 8 de enero de 1860.

45. Ver nuestra nota *Abjuration,* en *Catholicisme,* I (1948), col. 39-40.

46. Comparar la carta pastoral de Mons. Stohr, obispo de Maguncia, de 22 de mayo de 1952. Sobre el sentido y las condiciones de la conversión confesional, cfr. Newmann, *El asentimiento religioso,* Herder, Barcelona, 1960, pp. 223-235; carta del 24 de febrero de 1887 a G. T. Edward, secretario de la Sociedad evangélica (en Ward, *Life,* t. II, p. 527), Y. de Montcheuil, *Pour un apostolat spirituel,* en *Construire,* IX, 1942, pp. 132 ss.; Mons. P. Mulla, *Perspectives d'après-guerre en pays de mission et conditions d'une évanélisation libre et efficace,* en *Studia Missionalia,* Roma, t. I, 1943, pp. 137-165; M.-J. Congar, *Chrétiens desunis,* París, 1937, pp. 298 ss.; *Proselitismo y evangelización,*

BIBLIOGRAFÍA GENERAL

a) *Estudios bíblicos*

A. H. DIRKSEN, *The New Testament Concept of Metanoia,* Washington, 1932.
E. K. DIETRICH, *Die Umkehr im A. T. und im Judentum,* Stuttgart, 1936.
H. POHLMANN, *Die Metanoia als Zentralbegriff der christlicher Frömmigkeit. Eine systematische Untersuchung zum ordo salutis auf biblisch-theologischer Grundlage,* Leipzig, 1938.
J. BEHM y E. WÜRTHWEIN, art. *metanoeo. metanoia,* en (Kittel), *Theol. Wörterb. z. N. T.,* t. IV (1942), pp. 972-1004 (Bibliogr.).
R. SCHNACKENBURG, *Typen der Metanoia-Predigt im N. T.,* en *Münchener Theol. Zeitsch.,* 1 (1950), núm. 4, pp. 1-13.
J. DELORME, *Conversion et pardon d'après le prophète Ézéchiel,* en *Mémorial Chaine,* Lyón, 1950, pp. 115-144.
H. W. WOLFF, *Das Thema «Umkehr» in der alttestl. Prophetie,* en *Zeitsch. f. Theol. u. Kirche,* 1951, pp. 131 ss.
W. HOLLADAY, *The root subb in the Old Testament, with particular reference to its usages in Covenantal contexts,* 1958.
J. PIERRON, *La conversion, retour à Dieu,* en *Grands Thèmes bibliques,* París, 1958, pp. 119-131.
A. BERTRANGS, *Metanoia als grondbeginsel van het christelijk leven volgens het N. T.* en *Tijdschr. v. Liturgie,* 44, (1960) pp. 250-69.
La Conversion, en *Lumière et Vie,* n.° 47, 1960.

b) *Cristianismo antiguo*

A. HARNACK, *Die Terminologie der Wiedergeburt u. verwandter Erlebnisse in der älteren Kirche* (T. U., 42-2), 1917.
G. BARDY, *La conversión al cristianismo durante los primeros siglos,* Desclée de Brouwer, Bilbao, 1961.
H. BRAUN, *«Umkehr» ins spätjüdisch-häretischer und in frühchristlicher Sicht,* en *Zeitsch. f. Theol u. Kirche,* 1953, pp. 243-58.
K. Fr. FREUDENTHAL, *Gloria, temptatio, conversio. Studien zur ältesten deutschen Kirchensprache* (Göteborg Univ. Arsskr., 65), Estocolmo, 1959.
Ver también A. D. NOCK, *The Old and the New in Religion, from Alexander the Great to Augustine of Hippo,* Oxford, 1933.

c) *Estudios teológicos* (católicos)

Por más extraño que parezca no existe ningún artículo «Conversión» en los grandes diccionarios católicos franceses *(Dict. Théol. Cath.; Dict. de la Bible;*

incluido en el presente volumen, pp. 45-56; H. DUMÉRY, *Las tres tentaciones del apostolado moderno,* Fax, Madrid, 1951, p. 192; *La tentation de faire du bien,* en *Esprit,* enero de 1955, pp. 1-34 (reunido, junto con otros estudios, París, 1956); K. RHANER, citado más arriba, p. 37, nota 41.

Catholicisme); en cambio, H. Pinard de la Boullaye, en *Dict. de Spiritualité*, t. II, col. 2224-65 y W. Keilbach, art. *Bekehrung*, en *Lexikon f. Theol und Kirche*, 2.ª ed. 1958, t. II, col. 136-138.
P. Parente, art. *Conversione*, en *Enciclopedia Cattolica*, t. IV, (1950), col. 491-493.
Ed. Hugon, *La notion théologique de la psychologie de la conversion*, en *Revue thomiste*, julio-septiembre de 1919, pp. 226-241.
M. T. L. Penido, *Conversion, subconscient et surnaturel*, en *Divus Thomas* (Frib.), 1930, pp. 305-316.
M. T. L. Penido, *La conscience religieuse*, París, 1935.
A. Oddone, *I fattori della conversione religiosa e le vie di Dio nelle conversioni*, en *La Civiltà Cattolica*, 1940, IV, pp. 32-41 y 184-196.
A. dal Cevolo, *La psicologia dell'incredulo alla luce del IV Evangelo*, Milán, 1945.
C. F. Pauwells, *Theological Problems of Conversion*, en *The Thomist*, 11 (1948), pp. 409-423.
Theologie en Psychologie der Bakering, en *Jaarboek*, 1952, pp. 59-76.
Fulton J. Sheen, *Paz interior*, Planeta, Barcelona, 1958.
Fr. Petit, *La conversion*, en *Parole et Mission*, n.º 1 (1958), pp. 201-213.
P. Hitz, *Pregón misionero del Evangelio*, Desclée de Brouwer, Bilbao, 1960.
La Conversion. Compte rendu des XXXVIII Journées universit. Caen-Coutances, 25-28 mars 1961: Cahiers Universit. Cathol. N.º especial, junio-julio 1961.
H. Bouillard, *Conversion et grâce chez saint Thomas d'Aquin, Étude historique* (Théologie, 1), París, 1944.
B. Häring, *La Ley de Cristo*, Herder, Barcelona, 1963, I, pp. 415 ss.

Principales críticas expresadas desde el punto de vista tomista:

L. B. Gillon, en *Rev. thomiste*, 46 (1946), pp. 603-612; 47 (1947), pp. 178-189.
L. B. Guérard des Lauriers, en *Année théologique*, 6 (1945), pp. 276-325; 7 (1946), pp. 262-264.
Th. Deman, en *Bulletin thomiste*, VII, 1943-1946, pp. 46-58.

d) *Psicología de la conversión*

1) Autores católicos:

Th. Mainage, *Introduction à la psichologie des convertis*, París, 1913. *La psychologie de la conversion*, París, 1915.
A. Retté, *Notes sur la psychologie de la conversion*, París, 1914.
J. Huby, *La conversion*, París, 1919.
M. Nédoncelle, *Les faits de conversion devant la conscience chrétienne*, en *J'ai rencontré le Dieu vivant*, París, 1952, pp. 9-40.
G. Barra, *Psicologia dei convertiti*, Roma, 1959.
A. D. Nock, *Conversion and Adolescence*, en *Pisciculi. Festg. F. J. Dölger*, pp. 165 ss.

2) Autores no católicos (o sin punto de vista religioso positivo):

E. D. STARBUCK, *The Psychology of Religion,* Londres y Nueva York, 1899.
W. JAMES, *The varieties of Religious Experience,* Londres, 1902.
JACKSON, *The fact of Conversion,* Londres, 1908.
MARSHALL, *Conversion or the new birth,* Londres, 1909.
A. JALAGUIER, *La conversion des adolescents,* Montauban, 1911.
J. SEGOND, *Le problème psychologique de la grâce et de la conversion,* en *Journal de Psychologie,* 1920, pp. 418-456.
S. DE SANCTIS, *La conversione religiosa,* Bolonia, 1924.
R. H. THOULESS, *An Introduction to the Psychology of Religion,* Cambridge, 1923.
R. ALLIER, *La psychologie de la conversion chez les peuples non civilisés,* 2 vol., París, 1925.
E. T. CLARK, *The Psychology of Religious Awakening,* Nueva York, 1929.
L. W. LANG, *A Study of Conversion,* Londres, 1931.
H. HARMS, *Psychologie und Psychiatrie der Konversion,* Leiden, 1939.
E. K. DIETRICH, *Die Umkehr,* Stuttgart, 1936.
H. POHLMANN, *Die Metanoia als Zentralbegriff der christ. Frömmigkeit. Eine systematische Untersuchung zum ordo salutis aug biblisch-theologischer Grundlage,* Leipzig, 1938.
G. BASTIDE, *La conversion spirituelle,* París, PUF.
G. BERGUER, *Traité de Psychologie de la Religion,* Lausana, 1946.
Gordon W. ALLPORT, *The Individual and his Religion. A Psychological Interpretation,* Londres, 1951, pp. 36 s.
L. W. GRENSTED, *The Psychology of Religion,* Oxford, 1952, pp. 72 ss.
P. ALTHAUS, *Die Bekehrung in reformatorischer u. pietistischer Sicht,* en *Neue Zeitsch. f. system. Theol.,* 1 (1959), pp. 3-25.
R. FERM, *The Psychology of Christian Conversion,* Westwood, Nueva York, 1959.
H. ESSINGER, *Der Konfessionswechsel in römisch-katol. u. evangelischer Sicht,* en *Deutsch. Pfarr. Blatt.,* 61 (1961), pp. 85-88, 110-111.

e) *Relatos de conversión al catolicismo*

Son innumerables. Se encontrará una bibliografía seleccionada al final de MAINACE, y de HUBY, Citaremos aquí solamente algunas antologías o colecciones, y luego algunos relatos característicos recientes:

MIGNE, *Dictionnaire des Conversions* (por C.-F. CHEVÉ), París, 1866.
A. RÄSS, *Die Convertiten seit der Reformation,* 13 vol., Freiburg, 1872-1880.
D. ROSENTHAL, *Convertitenbilder aus dem XIX. Jahrhundert,* 3.ª ed., 8 vol. Ratisbona, 1899-1902.
Roads to Rome, being Personal Record of some of the more recent Converts to the Catholic Faith... Intr. by card. Vaughan, Londres, 1901 (65 relatos).
W. Gordon GOREMAN, *Converts to Rome,* Londres, 1910 (nomenclatura).
D. J. SCANNELL-O'NEILL, *Distinguished Converts to Rome in America,* Freiburg, 1907.

Th. MAINAGE, *Les témoins du renouveau catholique,* París, 1917.
Monseñor CHOLLET, *Quelques retours à la foi,* París, 1931.
C. VON ADRIAN-WERBURG, *Ihre Wege nach Rom,* Paderborn, 1929 (casi 300 relatos).
Sie hörten seine Stimme. Zeugnisse von Gottsuchern unserer Zeit. Gesamm. u. mit einem Schlusswort hrsg. von B. SCHAFER, 3 vol., Lucerna, 1950-1952.
Convertidos del siglo XX, Colección dirigida por F. LELOTTE, Studium, Madrid, 1961.
J'ai rencontré le Dieu vivant, París, 1952.
Conversions, ed. by M. LEAHY, Nueva York, 1933.
John M. OSTERREICHER, *Siete filósofos judíos encuentran a Cristo,* Aguilar, Madrid, 1961.
Unser Weg zur Wirche. Religiöse Selbstzeugnisse berühmter Konvertiten, hrsg. von Dr. J. ERBERLE, Lucerna, 1948.
C. DE VOGEL, *Ecclesia catholica, Redelijke verantwoording vaneen persoonlijke Keuze.* Utrecht, 1948.
Bekenntnis zur katholischen Kirche. Mit Beiträgen von M. GIERNER, N. GOETHE, G. KLÜNDER, H. SCHLIER, hrsg. v. K. HARDT, Würzburg, 1955.
K. STERN, *El pilar de fuego,* Criterio, Buenos Aires, 1954.
Ignace LEEP, *Itinerario de Karl Marx a Jesucristo,* Vergara, Barcelona, 1956.
Teresa Renata de Spiritu Sancto POSSELT, *Edith Stein, una gran mujer de nuestro siglo,* Dinor, San Sebastián, 1960.
E. DE MIRIBEL, *Edith Stein,* Taurus, Madrid.
CHESTERTON, *L'Église catholique et la conversion,* París, Bonne Presse, 1952.
L. BOUYER, *Du Protestantisme à l'Église,* París, Cerf, 1954.
A. H. WINSES, *Vie de Sigrid Undset,* París, Desclée de Br.
Mary LECOMPTE DE NOUY, *Pierre Lecompte de Nouy. De l'agnosticisme à la foi.* París. La Colombe.
Vernon JOHNSON, *One Lord, one Faith,* Londres, 1929 (trad. fr. *Un Seigneur, une Foi,* París).
Dom Pedro Celestino LOU-TSENG-TSIANG, *De Confucio a Cristo,* Desclée de Brouwer, Bilbao, 1948.
Th. MERTON, *La Montaña de los siete círculos,* Sudamericana, Buenos Aires, 1961.
M. R. SIMON, *The Glory of the People,* Nueva York, 1948.
Warum wir katholisch wurden. Berichte schwedischer Katholiken, hrsg. v. Sven STOLPE, Heidelberg, 1958.
Br. SCHÄFER, *Die Wahrheit machte sich frei. Konvertiten schildern ihren Weg zur Kirche,* Tréveris, Paulinus Verlag, 1958 (15 autobiografías del mundo entero).
Wir suchten und fanden. 23 Dänen berichten über ihren Weg zur Kirche. Ges. u. mit e. Nachschrift vers. v. Gunnar Martin NIELSEN, Lucerna, 1959.
M. DE IRIARTE, *El profesor García Morente, sacerdote. Escritos íntimos y comentario biográfico,* Espasa Calpe, Madrid, 1956.

A. MARC, *Raison et conversion chrétienne,* Bruselas-París, 1961; K. ALAND, *Ueber den Glaubenswechsel in der Geschichte des Christentums.* Berlín, 1961 (prot.).
M. F. SCIACCA, *Mi itinerario a Cristo,* Taurus, Madrid, 1957.

Proselitismo y evangelización [1]

Por encima de las ambigüedades a las cuales Cronin no ha prestado suficiente atención, su novela *Las llaves del Reino* plantea, de una manera atractiva, un problema sobre el que todo apóstol debería reflexionar [2]. Este problema es el del apostolado con relación al respeto total de la conciencia y de su libertad. Se trata de saber si, considerando que la verdad está en la Iglesia, o mejor todavía, que la Iglesia *es* la verdad, hay que fijar como objetivo de la propia acción el de llevar a los hombres a profesar los dogmas de la Iglesia y a cumplir sus preceptos : o bien, si no se debe permanecer abierto a

1. Artículo aparecido en *Rythmes du Monde*, n.º 2 (1946), pp. 59-68.

2. La novela de CRONIN exigiría más de una crítica desde el punto de vista de la eclesiología. Parece admitir una cierta oposición entre lo que se podría llamar la Iglesia-jerarquía o la Iglesia-organización, y la Iglesia-amor o la Iglesia-vida; y espontáneamente le viene a uno a la mente la *Ecclesia-Spiritus* y la *Ecclesia-numerus episcoporum*, de Tertuliano, pasado al montanismo. De hecho, el estilo y el equilibrio de una eclesiología católica consiste en justificar y en concebir la unidad de ambos elementos, ciertamente desiguales en valor, pero necesarios ambos para la constitución del Pueblo de Dios como Iglesia.

Cronin deja transparentar en más de un lugar una cierta distinción e incluso una cierta disyunción entre la *creencia* y la *fe*. Parece que, para Francis, el simpático protagonista de la novela, exista una actitud interior toda tolerancia, humildad y bondad, y, en plan secundario, confianza en Dios, que constituye la verdadera religión, la fe, mediante la cual uno es salvado; y, luego, ya muy exteriores a esta actitud de fondo, las creencias. Lo que cuenta no es lo que uno cree, sino la manera como uno vive. La manera radicalmente cristiana depende del corazón de cada cual, no de su cabeza, y puede realizarse tanto en los metodistas como en los católicos, tanto en los chinos no cristianos como en los bautizados.

En la medida en que la tolerancia, propugnada por Cronin en la persona de su héroe, no sería más que la consecuencia práctica de esta posición de principio, provocaría, de parte de los católicos, críticas serias. Porque estaría vinculada con una especie de indiferentismo hoy superado, incluso en las comunidades cristianas más tocadas por el liberalismo doctrinal del siglo XIX; esta posición caería sin duda alguna, bajo las condenaciones que lanzó Pío IX contra un «liberalismo» que es algo muy diferente de la tolerancia, y que, situándose en el plano de la tesis y de los principios mismos del pensamiento, no era en el fondo más que un racionalismo humanitario salido de las fuentes que, fuera de la Iglesia, han alimentado la mística de la Francmasonería.

una noción del reino de Dios y de la salvación que supera este punto de vista estrechamente confesional y que da pie, ante las almas, para una actitud más respetuosa del secreto de su libertad y del misterio de la gracia. Expresado todavía en otras palabras, se trata de saber si nuestro apostolado tiene como objetivo un servicio de la Iglesia o un servicio de las almas. Proponemos designar como *proselitismo* la actividad que persigue el triunfo de la confesión de la cual somos los ministros, y *evangelización* la que busca *el bien* espiritual de los hombres, su existencia y su progreso en Cristo. El conflicto se establecería, pues, entre el proselitismo y la evangelización.

Ya sabemos que, en el plano de los principios teóricos, este problema es un problema falso. Esta distinción no es una distinción de derecho ; no se puede, sobre ella, construir una eclesiología. Se trata, esencialmente, de un problema de actitud, que se sitúa en el plano de la «hipótesis», en el plano de los hechos y de las orientaciones psicológicas. Las reflexiones que vienen a continuación, si las seguimos hasta el fin, mostrarán lo que queremos decir con esto.

A un militante jocista, que se encontraba en un momento difícil y que manifestaba signos de desánimo y de alejamiento, uno de sus compañeros le dijo : «¿Qué es lo que no va bien? En la sección se te quiere, el consiliario te aprecia...» ; y el militante respondió : «Sí, el consiliario me aprecia, pero no es a mí a quien aprecia, sino que es a la J. O. C. a la que aprecia en mí.»

Esta anécdota ilustraría a la perfección la advertencia que el libro de Cronin hace contra el peligro de tomar como objetivo, no el bien interior y personal de los hombres, sino el triunfo de nuestro grupo, el éxito de nuestras organizaciones. Si nos examinamos sin contemplaciones, llegaremos tal vez a comprobar que lo que perseguimos realmente en muchos casos no es ante todo hacer bien a un alma, que Dios sea mejor conocido y servido, sino que alguien se adhiera a nuestro grupo, que haya gente en nuestras organizaciones, que aumente nuestra influencia sobre los hombres, y, sobre todo, sobre hombres que, a su vez, sean influyentes, que podamos disponer de éste o del otro, hacerle actuar en nuestra línea, etc. ¿Qué sacerdote, aun el más desinteresado y preocupado, desde tiempo, por la pureza de su apostolado, no llegará a reconocer en su acción, si se presta a este examen de conciencia, una parte de proselitismo? Invito a los que me lean a interrogarse con lealtad.

En un notable estudio de misionología, publicado durante la guerra y poco conocido entre nosotros, el P. Paul Mulla [3] daba la voz de alarma contra las conversiones precipitadas, exteriores, hechas

3. P. MULLA, *Perspectives d'après-guerre en pays de mission et conditions d'une évangélisation libre et efficace*, en *Studia Missionalia*, Roma, I, 1943, pp. 137-165; cfr. p. 158.

para engrosar la lista de «piezas cobradas», en lo cual él veía «el resultado de un celo expeditivo, que toma al individuo, desplazado de su ambiente social y de su historia personal, como un ser abstracto, un *homo missiologicus,* destinado a engrosar los registros de católicos o una lista de piezas cobradas en la caza apostólica, cuando no se reserva para una exhibición espectacular o para un anuncio publicitario...» (p. 159). El autor aplicaba sus observaciones al apostolado en los mismos países europeos y, más especialmente todavía, a la conversión de intelectuales conocidos. Ciertos católicos no parecen desear principalmente de estos convertidos su adhesión, libremente formada, a través de una larga maduración interior, sino que parecen intentar persuadirles de que, en realidad, son «ya de los nuestros» [4] (p. 161). Hasta este punto llega a interferirse, en estos espíritus, la precipitación por el triunfo con el celo del Evangelio.

Los sacerdotes de Francia nos hemos purificado, en gran parte, del clericalismo político. Es preciso purificarnos de lo que pueda haber en nosotros de clericalismo moral y psicológico. Por clericalismo político entiendo la utilización de la influencia que debemos a nuestro sacerdocio y a nuestra misión, en beneficio de fuerzas políticas. Por clericalismo moral o psicológico, entiendo la búsqueda y la afición por una influencia del clero en el comportamiento de los laicos : aun en su comportamiento espiritual, en la medida en que nuestra acción respondería, por nuestra parte, a una voluntad y a una búsqueda de influencia.

Este punto es extraordinariamente importante. En un país como Francia, con un espíritu crítico desarrollado y adulto, desde hace tiempo, inmensas posibilidades están cerradas a nuestro apostolado porque no hay confianza en nosotros. La confianza y la desconfianza son sentimientos simples, a veces confusos, pero extraordinariamente poderosos, que marcan con un signo positivo o negativo la capacidad de relación de una persona con respecto a otra. La desconfianza representa un complejo — es decir, «una asociación duradera de representaciones coloreadas por un estado emotivo determinado e inclinadas, por consiguiente, a una volición en una dirección determinada» —, un complejo de una potencia extraordinaria, que requiere años, y, a veces, décadas, de acción paciente y totalmente pura para ser disipado. Las razones más convincentes, las empresas más generosas, la mejor buena voluntad, resultan ineficaces y caen en una misteriosa incapacidad, simplemente porque aquellos a quienes se dirige todo esto desconfían. La desconfianza impermeabiliza total-

4. Se pueden comparar con estas líneas las páginas precisas del padre DE MONTCHEUIL, *Pour un apostolat spirituel,* en *Construire,* IX, 1942, pp. 132 ss. Más de un párrafo sería digno de ser citado aquí.

mente, cierra los ojos, los oídos, el corazón. Un cúmulo de esfuerzos, a veces admirables, en el orden de la concordia social e internacional, y, sobre todo, en el orden del apostolado, quedan, a causa de la desconfianza, inutilizados.

Se desconfía especialmente de nosotros porque se teme, de nuestra parte, una intromisión ; existe el temor de ser utilizado — para «la gloria de Dios», sin duda, pero, en definitiva, ser influenciado y utilizado — ; el temor de verse obligado a aceptar cantidad de cosas por encima de lo que consentirían la convicción o el gusto ; el temor de que se cargue la mano... Las mujeres tienen esta aprensión menos que los hombres, y ésta es una razón por la que vienen con más gusto a la iglesia.. Pero, aunque las mujeres se someten, los hombres se resisten ; no les gusta que se les diga lo que hay que hacer, lo que hay que pensar, el lugar en donde deben colocarse y la actitud que es preciso tomar.. Más de un caso de abandono de toda práctica en antiguos alumnos de nuestros colegios religiosos tiene su motivo en estas disposiciones. No es una casualidad que el catolicismo se haya convertido, en bastantes lugares, en una religión de mujeres, o mejor, que haya dejado de ser una religión para los hombres. El complejo y los reflejos que acabamos de analizar desempeñan aquí su papel.

A este respecto, veríamos algún peligro en ciertas maneras de desarrollar o de mantener una mística de conquista. La palabra conquista, ante la cual no nos ponemos en guardia, porque queremos utilizarla con buena conciencia, tiene un algo agresivo y desagradable. A mí no se me conquista así como así, piensan muchos de los que se sienten objeto de nuestras empresas ; no admito que se me quiera cazar... Y, sintiendo la propia libertad amenazada, se la protege poniendo distancias. ¿No existe aquí, también, incluso para el apóstol mejor intencionado, el peligro de considerar a los hombres, que reciben la evangelización, menos como personas, a las que podemos ayudar para realizarse según lo que, en ellas, pertenece a Dios y a Cristo, que como una materia en la cual el misionero deberá buscar su rendimiento máximo, y que deberá hacer pasar de un mundo indiferente u hostil, a un mundo amigo, es decir, un poco a su clientela?

El libro, en tantos aspectos emotivo, nuevo y bello, del P. Perrin, *Journal d'un prêtre travailleur en Allemagne* [5], nos sugirió, en su día, algunas observaciones en este sentido. Después de haber señalado en él el esbozo concreto de lo que se podría llamar una antropología pastoral o apostólica, es decir, una manera de considerar al hombre tal como lo exige la caridad apostólica, señalábamos un peligro

5. Ed. du Seuil.

de indiscreción, en el mismo celo que manifiesta: Se transparenta, en el *Journal*, una voluntad de «enganchar», de persuadir a toda persona con quien uno se encuentra. Celo apostólico, es innegable; pero un celo que corre continuamente el riesgo de convertirse en deseos de influir, en indiscreción, en una especie de profesionalismo de la conquista. Estos son peligros que nos acechan. Pero al otro lado del paso estrecho en donde nos es preciso encontrar nuestro camino apostólico, nos acecha un peligro no menor, al cual sucumben un mayor número de nuestros hermanos en vocación: el de la timidez apostólica y de la pusilanimidad [6].

De esta manera, al problema que opone proselitismo y evangelización se le viene a añadir el que plantea la tensión fatal entre celo e indiscreción.

Problemas inmensos; problemas urgentes. Problemas, por desgracia, insolubles, en el sentido de que no se puede dar una fórmula dialéctica a su solución, y de que no hace falta buscarla. Quiero decir con esto que no existe una receta que dé una solución objetiva, de valor general, que existiría como fuera de nosotros, independientemente de una actitud interior, y que no habría más que aplicarla en cada ocasión. Estos problemas son más bien del tipo de los que no son susceptibles de una solución exterior a nosotros, que podría existir independientemente de nuestra fidelidad viva a todos los datos reconocidos con lealtad. Ante tales situaciones, no hay más que una posibilidad que evite el peligro de traición: la aceptación de vivir uno mismo esta especie de descuartizamiento que nos impone la fidelidad a todos los datos, y el intento de purificar en nosotros la raíz de la acción.

Esto representará, en concreto, una profundización y una purificación del amor, en nosotros. Un amor que sea verdaderamente tal; es decir, no una afirmación de nosotros mismos, aunque se presente en la forma larvada y aparentemente desinteresada del servicio de nuestra Iglesia, sino una búsqueda del bien del prójimo, y, para esto, una aceptación del otro, un respeto total de lo más profundo de su ser, en donde el otro es verdaderamente *él mismo*. Como si se tratase de nosotros, de nuestro bien, y de este movimiento profundo en el que nos sentimos expresados y con el cual nos encontramos de acuerdo con un consentimiento radical.

La profundización y la purificación del amor a las cuales nos vemos invitados, se aplicarán más especialmente a la caridad pastoral o apostólica. Esta no debe ser un sentimiento lejano, etéreo, de tal manera «sobrenaturalizado», que quedase vacío de contenido humano y reducido a una abstracción. Esta caridad pastoral es una

6. *La Vie Spirituelle*, marzo de 1946, p. 441.

participación al *Agapè* de Dios manifestado en Jesucristo, el cual ha dado, como característica de su misión, su consagración total a «buscar y salvar lo que estaba perdido». En esta perspectiva, nuestra caridad apostólica será la que proporcione el alma a la evangelización, es decir, a este servicio de hombres deseosos de ayudar a los demás a realizarse en el bien según Dios y Jesucristo.

De esta manera, será preciso que el deseo de pesca apostólica, de convertir, no se salga jamás del camino que tiende, entre nosotros y el prójimo, un verdadero amor, un amor humilde y servicial, respetuoso y desinteresado. Es seguro que el proselitismo tendrá ocasión de aparecer en el punto preciso en el cual la acción, en vez de persistir en no avanzar sino dentro del amor y bajo la animación del amor, se propusiera pasar por encima o superar este amor. Lo cual, como comúnmente se reconoce, es el peligro fatal de toda organización. Porque toda organización, suscitada en su origen por el espíritu y animada por él, empieza pronto a existir por sí misma, al margen de su animación. Entonces es cuando la organización tiende a convertirse en un fin, siendo así que era un medio, y a recabar los servicios del espíritu de proselitismo, en vez de no existir más que por el espíritu de evangelización.

Falta ver aún la razón por la cual la actitud proselitista parece justificarse y casi imponerse. Esta razón es la convicción, infinitamente respetable, de que tenemos la verdad, de que la Iglesia es la verdad. Si sus dogmas son la verdad, si la salvación está en los sacramentos, ¿qué otra cosa hay que hacer sino llevar a los hombres a someterse a la disciplina de los dogmas y de los sacramentos? De aquí deriva, por ejemplo, esta preocupación y esta pregunta que es habitual cuando hablamos de un moribundo: ¿Ha recibido los sacramentos? En *Las llaves del Reino,* Francis no piensa ni tan sólo intentar que el doctor Tulloch, su amigo incrédulo abatido por la peste, se confiese y reciba la extremaunción. Lo cual merece, de parte del moribundo, un profundo agradecimiento — «Amigo mío, nunca te he apreciado tanto como ahora, porque no tratas de salvar mi alma por fuerza» —, pero también le vale, de parte de la madre María Verónica, una crítica escandalizada, a la cual el pobre sacerdote responde humildemente: «Dios no juzga según nuestras creencias, sino según nuestros actos.»

La respuesta de Francis es un poco extremista. ¿Quién se atrevería a decir que es falsa? ¿Quién se atrevería a censurar su actitud, tal cual la describe la novela? Estas son cosas, y así lo explicaremos en seguida, a las que, como tales, no se les puede dar el valor de teoría, porque se convertirían en un vulgar indiferentismo, pero

que, en el plano de una actitud de hecho y en una situación concreta, tienen una auténtica verdad. En este espacio que existe entre el derecho y el hecho, entre la tesis y la hipótesis, tiene que ser inscrita esta actitud, llena de tolerancia y de un respeto muy delicado, hacia el misterio de la gracia y de la libertad.

La concordancia perfecta entre el derecho y el hecho, entre las formas objetivamente verdaderas de la religión y el bien interior de las almas, es una realidad escatológica. Porque forma parte de esta evidencia, de esta triunfante victoria de la verdad, que son un aspecto de la gloria, y que están reservadas para cuando venga la justicia. Entonces Dios dará a cada uno según sus obras, los secretos de los corazones serán revelados, el error, el mal y la muerte, serán aniquilados, el bien y la verdad triunfarán visiblemente. Pero en la economía presente, que es el tiempo de la Iglesia, estamos bajo el régimen del advenimiento de la misericordia, en el cual Cristo salva más que reina. No estamos en el tiempo de la siega, sino en el de la sementera y en el del crecimiento de los gérmenes. Estamos en el tiempo en el que la cizaña crece conjuntamente con el trigo, y no ha llegado todavía el momento de separarlos ; estamos en el tiempo en el que el crecimiento de los gérmenes de Dios es un misterio, y en el que la obra de Dios se realiza incluso en cosas que nos parecen malas. En estas condiciones, no tenemos derecho a negar que el camino de tal alma sea bueno, aunque no sea el nuestro. No podemos pretender verla llegar sin dificultad al punto al que nosotros deseamos que vaya. Debemos sembrar generosamente, lealmente, con confianza, y dejar a Dios el cuidado de los resultados [7]. Porque la economía de la salvación, que san Pablo llama sabiduría de la cruz, se caracteriza por el hecho de que el mal forma parte de ella, y sirve para los fines de la misericordia. «Dios escribe derecho con renglones torcidos», dice un proverbio portugués que se complacía en citar el P. Portal, y que Claudel ha tomado como lema para su *Soulier de satin*. No es sólo nuestra vida cristiana personal la que debe estar «escondida» con Cristo en Dios, sino también, igualmente, nuestra vida apostólica y el bien del que nosotros podamos ser instrumentos.

Por esto es preciso evitar la forma un poco sectaria de certeza y de celo que nos lleva a clasificar a los hombres, y también las cosas, los acontecimientos y las decisiones, en buenos y malos, en ovejas y cabritos. Como si esto no fuese anticiparse indebidamente al juicio de Dios. Como si existiera aquí abajo un reino del bien, definido con certeza y precisión por los límites confesionales de la

7. A Teodoro Ratisbonne, todavía israelita, que seguía sus cursos de filosofía y descubría en ellos el judaísmo, le decía el Rvdo. Bautain: Sed un buen israelita, y Dios hará el resto.

Iglesia, en cuyo interior todo sería bueno, y un reino del mal, constituido por todo lo que nos aparecería como exterior a estos límites, en donde todo sería malo. De aquí sacaríamos la consecuencia de que se habría de considerar como condenado y perdido todo lo que no fuese confesionalmente católico.

Esta manera de ver, que, como doctrina, no obtendría el apoyo de los teólogos modernos, llevaría, en caso de ser tomada como actitud concreta, a las peores formas de la intolerancia y del proselitismo. En esto habría no solamente una falta de respeto al misterio de la libertad y del crecimiento de los gérmenes de Dios, sino, en definitiva, una falta de fe y de confianza en la verdad [8].

Sería demasiado largo, y demasiado ambicioso, querer desarrollar aquí todas las consecuencias de las consideraciones precedentes, desde el punto de vista de la idea que el sacerdote debe hacerse de su ministerio. A una orientación en el sentido del proselitismo, correspondería, evidentemente, la insistencia en una especie de automatismo en la función de sacerdote; a una orientación en el sentido de la evangelización, correspondería una insistencia en la irradiación del hombre espiritual. A estas dos orientaciones corresponden, respectivamente, una acentuación del aspecto sistema o aparato, y una acentuación del aspecto vida, en la idea que los hombres se forman de la Iglesia. Así volvemos a encontrar uno de los temas fundamentales de *Las llaves del Reino*, en donde se realiza una especie de confrontación y de diálogo entre la Iglesia-institución y la Iglesia-vida.

En las memorables páginas en las que Manning, dos años antes de su muerte, consignaba sus reflexiones sobre los obstáculos para el progreso de la Iglesia católica en Inglaterra, el cardenal enumeraba, como quinto punto, el sacramentalismo, y como sexto, el funcionarismo, la falta de atención prestada al hombre religioso [9]. Por «sacramentalismo» entendía «el peligro que acecha a los sacerdotes de convertirse en celebrantes de misas o en comerciantes de sacramentos». Por funcionarismo, entendía la tendencia a «apoyarse, en lo que hacemos, no en nuestra aptitud personal, sino en la función oficial». Manning observa que san Pablo, «conformado inte-

8. Es lo que notaba, desde un punto de vista algo diferente, el P. L. Pardoen, en una reseña crítica de *Las llaves del Reino* (*Cahiers des Auxiliaires laïques des Missions*, julio de 1945, p. 24): «El problema de la tolerancia es todavía mucho más amplio de lo que cree Cronin. No es solamente respeto de las convicciones; es, también, respeto de la misma verdad, dondequiera que se encuentre.»

9. Ed S. Purcell, *Life of Cardinal Manning*, t. II, pp. 782 ss. (Londres, 1895). Estas páginas las hemos traducido en *Masses ouvrières*, n.º 62, marzo de 1951, pp. 20-44.

riormente con su divino Maestro, ganaba las almas, sin recurrir al sacramento, porque Él estaba dentro» [10].

De hecho, este punto es extraordinariamente digno de ser notado; el mismo san Pablo advierte que prefiere echar mano de sus dones espirituales antes que de sus títulos de autoridad. ¿En cuántos sacerdotes, por el contrario, la *función* y la autoridad, aneja a ella, recubren la persona o el *hombre espiritual*? ¿Cuántas veces el planteamiento de un problema personal recibe, como respuesta, una fórmula hecha, sacada íntegramente del sistema? Estos son los inconvenientes de una objetividad y de un dogmatismo que, en realidad, son tesoros considerables, pero que no dejan de llevar consigo el peligro de desconocer los recursos de la vida del Espíritu en nuestras almas. En el curso de una conversación que el protagonista de *Las llaves del Reino* tiene con su antiguo superior de seminario, convertido en obispo, éste le dice: «Tú no eres del número de estas mercerías eclesiásticas, que tanto abundan, en las que cada artículo está bien embalado en pequeños paquetes, de fácil distribución a los clientes. Y lo que me gusta en ti es que careces de esta seguridad insolente que se apoya en el dogma más que en la fe.» Aquí encontramos insinuada la criticable distinción entre el dogma y la fe, pero empleada en este caso sin espíritu de sistema, en un sentido perfectamente aceptable y, además, nítido, para oponer un funcionarismo que produce fórmulas hechas, a la convicción viva de un alma convencida.

Actitud de autoridad adoptada en nombre de la función, sistema, religión prefabricada, todas estas cosas se entrelazan lógicamente. Fácilmente se compaginarían con un cierto espíritu de dominio o de superioridad, de «seguridad insolente». Por el contrario, en la medida en que la acción sacerdotal se alimenta en la fuente de nuestra vida y de nuestros dones espirituales personales, mantenemos más fácilmente esta humildad ante las almas, que fomenta un respeto por su libertad interior. Una orientación, en el sentido de servir al sistema y al grupo utilizando sus medios objetivos, ante los cuales no disponemos de ningún poder, se compagina con este terrible orgullo sacerdotal, que es una de nuestras grandes tentaciones. La orientación, en el sentido de servir a los hombres, a partir de lo que en nosotros es vida que se renueva sin cesar, exige, de nuestra parte, mucha mayor humildad y sentimiento de la propia insuficiencia, y un esfuerzo para purificarnos de todo espíritu de triunfo o de posesión.

El sistema exige sumisión, y se compagina con un conformismo exterior. La vida no busca más que la convicción, la libre adhesión

10. Cfr. *I Cor.* 7; *II Cor* 10, 7-8; *I Tes.* 1, 1-7; *Filemón*, 8; *II Tim.* 1, 14.

de la persona. De aquí surge una cierta diferencia en la apreciación y en la estima de la libertad de las conciencias, según se coloque uno en la perspectiva del proselitismo o en la de la evangelización. En la perspectiva del proselitismo, la atención se proyecta hacia la conquista de adeptos para el grupo. Es verdad que se desea que estos adeptos sean buenos cristianos y que tengan una vida interior personal. Pero, para atraerlos, se confía, sobre todo, en la acción de los medios colectivos y objetivos que la Iglesia emplea; y el ministerio del sacerdote se aplica, directamente, sobre todo a asegurar el empleo de estos medios: sacramentos, instrucción dogmática, grupos de piedad y edificación, obras piadosas, prensa y propaganda religiosa, etc. En la perspectiva de la evangelización, la atención se proyecta, sobre todo, hacia el crecimiento de un hombre en el bien. Se sabe que, en vista de esto, los medios objetivos, cuyo ministerio ha sido confiado por Dios a la Iglesia, representan considerables recursos, y se quiere que los hombres lleguen a ellos. Pero se quiere también que, en el camino hacia la forma verdadera de la verdadera vida, no se haga nada que no sea el fruto de un movimiento interior, en el cual la libertad, en todo momento, habrá sido respetada.

El cardenal Newman, respondiendo a Gladstone, quien, referente a la infalibilidad pontificia, había expresado el temor que un inglés podía albergar de tener que elegir entre el deber de obediencia y la voz de la conciencia, afirmaba, apoyándose en muchos teólogos, que la Iglesia ha mantenido siempre la primacía de la conciencia [11]. Ésta, decía Newman, es «el primer vicario de Cristo». Porque la autoridad positiva del Papa no sería nada si no existiera la autoridad natural de la conciencia, sobre la cual se funda, en definitiva, toda adhesión real y la misma obediencia, si es leal y verdadera. Y Newman concluía con humor: «Creo que es mejor no hablar de religión en un banquete, pero si un día me viese obligado a hacer un brindis religioso, brindaría con toda seguridad por el papa, si queréis, pero entendámonos, primero por la conciencia, y luego por el papa.»

Esta idea de que una adhesión exterior no tiene valor más que contando con la adhesión interior y personal que reside en el alma, esta idea de que la Iglesia no intenta actuar recurriendo a medios exteriores de organización o de presión, sino mediante una libre convicción y un libre amor, parece que sea un punto particularmente destacado en el pensamiento eclesiológico de S. S. Pío XII. El papa lo ha tratado muchas veces y, para no citar más que la prime-

11. En su carta al duque de Norfolk, en *Certain Difficulties felt by Anglicans in Catholic Teaching considered*, t. II (1875), pp. 261 ss.

ra y la última fecha de sus declaraciones solemnes, en la encíclica *Summi Pontificatus,* del 20 de octubre de 1939, y en el discurso del 20 de febrero de 1946 al sacro Colegio cardenalicio [12].

Pero el respeto de la libertad espiritual es algo tan delicado y tan exigente que, difícilmente, alguien puede atestiguar que él jamás ha faltado en este punto. Por más convencido que se esté de su importancia, por más decidido a practicarlo, se percibe un día que, en tal o cual circunstancia, uno ha tenido reflejos de proselitismo. ¡El celo se muestra, en nosotros, tan acogedor ante ciertos procedimientos del espíritu de cuerpo o de competición! A veces, una indiscreción, leve en sí misma, provoca intervenciones de efectos lamentables, y hasta desastrosos. No se respetará nunca en exceso la libertad de aquellos a quienes uno ha sido enviado. Un alma, el alma moderna sobre todo, jamás debe sentirse sitiada, sino amada y respetada. O, si se siente sitiada, que sea Dios el que esté a la puerta y llame... Respecto a nosotros, nunca meditaremos demasiado la lección del Gran Inquisidor [13]. Ni, tampoco, en que las dificultades más profundas que se articulan en contra de nosotros, y en que la desconfianza que muchos tienen hacia nosotros, vienen de que, recta o equivocadamente, se cree encontrar en nosotros el espíritu del Gran Inquisidor.

Para terminar, querríamos hacer una última precisión que aclarase el alcance de las reflexiones precedentes, aunque desborde los términos del problema planteado.

12. Encíclica *Summi Pontificatus:* «Su objetivo (se trata de la Iglesia) es la unidad sobrenatural en el amor universal sentido y practicado, y no la uniformidad exterior, superficial y, por lo mismo, debilitante.» «Es preciso no olvidar la insuficiencia esencial y la fragilidad de toda regla de vida social que... pusiese su fuerza en la sanción de una autoridad simplemente externa.»

Discurso del 20 de febrero de 1946: «La Iglesia no es un imperio, sobre todo en el sentido que suele darse ahora a semejante palabra. Señala, en su progreso y en su expansión, un camino inverso al del imperialismo moderno. Progresa, ante todo, en profundidad, luego, en extensión y en amplitud. Busca, primeramente, al hombre mismo; se afana por formar al hombre, por modelar y perfeccionar en él la semejanza divina. Su trabajo se realiza en el fondo del corazón de cada uno... La Iglesia... obra en lo más íntimo del hombre, del hombre en su dignidad personal de criatura libre, en su dignidad infinitamente más alta de hijo de Dios... Con esta doctrina y con esta práctica de la Iglesia, comparad, en su realidad, las tendencias imperialistas. Aquí no encontraréis principio de equilibrio interno... Su equilibrio, su misma cohesión, se mantienen únicamente por la fuerza y el influjo opresor de las condiciones materiales y de los procedimientos jurídicos, de los acontecimientos y de las instituciones, pero no en virtud de la adhesión íntima de los hombres, de su actitud y rapidez para tomar iniciativas y asumir las responsabilidades...»

13. En Dostoievski, *Los hermanos Karamazov,* lib. V., cap. 5. Contamos con tocar otra vez este tema.

No se puede, sin reajustes atentos, pasar de una verdad general abstracta a una actitud concreta, ni desplazar una actitud concreta, verdadera como tal, convirtiéndola en una actitud general, abstracta.

Si, partiendo de la actitud de evangelización, yo la convirtiese tal cual en eclesiología, es decir en teoría general sobre la naturaleza de la Iglesia, correría el peligro de desconocer el hecho mismo de la Iglesia, la utilidad de los grupos y la importancia de los medios de salvación, como son la doctrina y los sacramentos. Si, partiendo de la eclesiología abstracta, la transpongo tal cual en la práctica, correría el peligro de aplastar, bajo los derechos de la verdad en sí, la frágil, pero santa, libertad de las personas ; puesto que la Iglesia *es* la verdad, no vería yo nada más que error y condenación fuera de una adhesión y de una sumisión expresas a sus formas objetivas.

La actitud que hemos definido con el nombre de evangelización es un espíritu. No se puede hacer de ella un sistema ; no basta, para convertirla en eclesiología, con generalizarla, dándole un carácter abstracto. Así se evitará encontrar, en nuestras reflexiones, un argumento contra las empresas y las obras de apostolado : lo cual sería extraño, e incluso contrario a nuestro pensamiento. Es necesario buscar y atraer a los que no son cristianos, agrupar y organizar a los que lo son. En manera alguna estamos nosotros contra estas dos cosas, ambas necesarias : la misión y la parroquia. Pero una y otra deben ser practicadas en el espíritu de evangelización, y no en el de proselitismo. Se trata de un espíritu, no de una teoría, que, en este caso, sería falsa. Escolásticamente, diríamos que se trata de un *quo,* no de un *quod.* Es algo que debe ser vivido, que no puede existir sino vivido, y sobre lo cual hemos escrito por la necesidad de expresarnos a fin de compartir este ideal con otros espíritus. En este sentido, decíamos más arriba que, en esta cuestión, no existe una solución dialéctica, objetivamente formulada. El problema es interior, está dentro de nosotros. No se puede dosificar el espíritu, y proponer, por ejemplo, un 70 por ciento de organización exterior, y un 30 por ciento de espíritu de evangelización, o viceversa. Todo puede ser organización, y todo tiene que ser «apostolado espiritual», en el sentido del P. de Montcheuil. La Iglesia debe actuar ella misma y utilizar todos sus recursos, pero espiritualmente, no carnalmente ; usarlos como no usándolos. De esta manera «en nada daremos motivo alguno de escándalo, para que no sea vituperado nuestro ministerio, sino que en todo nos mostraremos como ministros de Dios..., como mendigos, pero enriqueciendo a muchos, como quienes nada tienen, poseyéndolo todo» [14].

14. *II Cor.* 6, 3, 4, 10.

La casuística de san Pablo[1]

Nadie, no hay duda, negará que una cierta casuística es necesaria. Los apologistas de la casuística, por una parte, y sus historiadores, por otra, han hecho notar, por añadidura, que Jesús, en el Evangelio, los Apóstoles en los *Hechos*, y san Pablo, en sus epístolas, han practicado muchas veces la casuística. Para limitarnos a san Pablo, he aquí, en el orden cronológico más probable de los textos, una cita, intencionadamente muy amplia, de los pasajes susceptibles de ser objeto de nuestro tema:

I y *II Tes.* (final del año 51, o año 52): *I Tes.* 4, 11-12 y *II Tes.* 3, 6-15, sobre la obligación de trabajar impuesta a los fieles en general; *I Tes.* 2, 7-9 y *II Tes.* 3, 6-9, sobre la voluntad que tenía Pablo de subvenir por sí mismo a su subsistencia por medio de su trabajo.

I Cor. (primavera del 55): 4, 12; 9, 4 y 6, 23, sobre el mismo tema; 5, 3-5, 9, 13, caso del incestuoso, conducta a adoptar, su excomunicación; 6, 1-8, no llevar las disputas entre cristianos ante jueces paganos; 7, 12-16, matrimonio de disparidad de cultos; 7, 17-24, permanecer en el estado en que se vivía cuando se recibió la vocación, aplicación a los esclavos; 7, 1-16, 25-40, matrimonio y virginidad; 8, 1-10, 33, acerca de las carnes sacrificadas a los ídolos; 11, 2-16 y 14, 33-35, el porte de las mujeres; 11, 17-34, sobre todo 33-34, normas acerca de las asambleas eucarísticas; 14, sobre todo vv. 26-40, los carismas; 16, 1-4, reglas para la Colecta.

II Cor. (años 56-57): 6, 14-18, no asociarse con los incrédulos; 11, 9, sobre el trabajo del Apóstol.

Gal. (año 57): 2, 11-14, Pablo no admite, esta vez, la casuística de Cefas en Antioquía.

Rom. (año 57): 14, 1-5, sobre ciertas observancias de alimentos y de días.

Filipenses (años 56-57): nada.

Filemón (años 61-62): esclavitud.

Col. (años 61-62): 2, 16-23, alusión a las observancias; 3, 22-4, 1, sobre los esclavos.

1. Estudio aparecido en alemán en *Verkündigung und Glaube. Festgabe für Franz X. Arnold,* Freiburg, Herder, 1958, pp. 16-41. Hemos hecho alguna añadidura.

Ef. (años 61-62): 6, 5-9, algunas palabras sobre los esclavos y sobre los dueños.
I Tim. (año 67): 1, 20, excomunicación de Hymeneo y Alejandro; 2, 9-15, porte de las mujeres; 4, 3-6, contra los falsos doctores, que prohíben el matrimonio y ciertos alimentos; 5, 3-16, las viudas; 6, 1-12, los esclavos.
II Tim.: nada.
Tito: 1, 5-9, cualidades requeridas en los presbíteros; Pablo pasa revista a diferentes estados de vida; 2, 9-10, los esclavos.

No siempre es fácil hacer distinción entre las órdenes de casuística, propiamente dicha, y los enunciados de reglas prácticas de conducta en un determinado estado, que abundan particularmente en las cartas Pastorales y en la epístola a los Efesios, 5, 21-6, 9 [2]. La casuística, «método o parte de la teología moral que estudia los casos de conciencia» [3], comienza en el momento en que uno no se contenta con enunciar reglas morales muy generales, y en que uno procura esclarecer un problema concreto planteado a la conciencia por obscuridad o por la complejidad de los datos de la acción, de las reglas que pueden regirla, e, incluso, con motivo de ciertos conflictos entre diferentes aspectos del deber.

Entre los puntos que, en la lista precedente, pertenecen a la casuística, nos fijaremos aquí: A) en el trabajo manual del Apóstol; B) las carnes sacrificadas a los ídolos; C) las observancias en materia de alimentos y de días. Destacaremos los criterios a los que se refiere el Apóstol: es, en efecto, posible que representen un valor permanente para la Pastoral cristiana.

A. El trabajo manual del Apóstol [4]

La actitud de Pablo no fue uniforme en el capítulo de sus medios de subsistencia. Acepta con agradecimiento [5] los dones sucesivos que los Filipenses le enviaron a Tesalónica (*Phil.* 4, 16), a Corinto (*II Cor.* 11, 9), y, finalmente, por medio de Epafrodito, durante su cautividad de Efeso (*Fil.* 4, 18). En cambio, en Tesalónica y en Corinto, quiere por encima de todo subvenir a su subsistencia por medio del trabajo de sus manos [6]; en Corinto, trabajando en el taller de Aquila, en pieles y lonas (*Hechos,* 18, 3); y lo mismo en

2. Se pueden comparar estos enunciados con las reglas referentes al porte de las mujeres (*I Cor.* 11, 2-16 y 33-35; *I Tim.* 2, 9-15), o a las viudas (*I Tim.* 5, 3-16), o a los esclavos.
3. R. Brouillard, art. *Casuistique,* en *Catholicisme,* t. 2 (1950), col. 630.
4. *I Tes.* 2, 7-9; *II Tes.* 3, 6-9; *I Cor.* 4, 12; 9, 4 y 6-23; *II Cor.* 11, 9; *Hechos,* 18, 3; 20, 33-35.
5. *Fil.* 4, 10-20.
6. *I Tes.* 2, 5-9; *II Tes.* 3, 7-9; *I Cor.* 9, 4-18; *II Cor.* 11, 7-10; 12, 13-18.

Efeso, durante los dos o tres años de su estancia (*Hechos*, 20, 31-35). En el extraordinario discurso de despedida que dirige a los ancianos de Efeso, discurso cuyos temas y cuyos términos son tan auténticamente paulinos, el Apóstol, no solamente recuerda que él ha trabajado con sus propias manos, sino que exhorta a los Ancianos a que le imiten. Hay, pues, *casos* en que san Pablo toma como regla el vivir de los fieles, y *casos* en que quiere solucionarse él mismo la subsistencia y la de sus compañeros de apostolado (*Hechos*, 20, 34). Por razón de estas diferencias de actitud, puede hablarse de una casuística en esta materia.

Pablo sabía perfectamente que, en el plano del *derecho*, el ministro del Evangelio está autorizado para pedir su subsistencia a la comunidad de los fieles. Esto es, en primer lugar, un derecho natural, en el sentido de que está inscrito en la naturaleza de las cosas [7]. Y, además, es un derecho sancionado por la ley divina : la ley de Moisés primeramente, puesto que, cuando Dios prescribe en ella : «No pongas bozal al buey que trilla» (*Deut.* 25, 4), tiene en consideración el trabajo en el campo espiritual (cfr. *II Cor.* 9, 8-11) ; y, luego, el precepto del mismo Señor, que prescribe a los que anuncian el Evangelio que vivan del Evangelio [8]. Los derechos del apóstol son, pues, ciertos. Con todo, dice Pablo a los fieles de Tesalónica, de Corinto y de Efeso, «no hemos hecho uso de este nuestro derecho» (*I Cor.* 9, 12). ¿Qué motivos superiores le han dictado, en estos casos, una decisión tan gravosa para su pobre cuerpo? Leyendo el conjunto de los textos, explícitos y numerosos, en donde Pablo nos comunica estos motivos, descubrimos que son cuatro los motivos principales.

El primero tiene un carácter pragmático ; este motivo ha dictado, sin duda, inmediatamente la elección de las diferentes maneras de comportarse que hemos apuntado. Pablo no quería dar pie, como apóstol, a ningún reproche [9], para no poner, por su parte, ningún obstáculo al Evangelio [10]. Parece que se haya abstenido de reclamar su subsistencia a los fieles sólo *allí en donde se sabía discutido*. Para ser indiscutible, quería aparecer totalmente desinteresado [11]. A este respecto, recordemos, además, la preocupación general, tan

7. *I Cor.* 9, 7; comp. con ver. 11 y con *Rom.* 15, 27.

8. *I Cor.* 9, 14 con relación a *Mt.* 10, 10 y *Lc.* 10, 7. Comp. con *I Tim.* 5, 17-18, y ver K. Schuler, *Vom Evangelium leben. Der Lebensunterhalt der Diener des Evangeliums untersucht nach dem N. T.*, Roma, 1947. Notar aquí, en *I Cor.* 9, 13-14, la transposición al obrero *del Evangelio*, del precepto vigente en el ámbito *cultual-sacrifical*, «los que sirven al altar, que coman del altar»; comp. com *Rom.* 15, 16; *Fil.* 2, 17.

9. *I Tes.* 2, 10; comp. con *II Cor.* 11, 8-12.

10. *I Cor.* 9, 12.

11. Se puede comparar *Nehemías*, 5, 10, 14 ss.

notable en el cristianismo apostólico, de la buena fama de los fieles entre todos sus conciudadanos [12]: era preciso ser, en el mundo, como «un buen olor» de Jesucristo. Con más razón, los ministros del Evangelio debían presentarse, aun ante los paganos, con una vida irreprochable [13].

Si Pablo no quiere dar pie a ningún reproche, es para no estorbar en nada el anuncio del Evangelio. Además, quiere ser un modelo viviente, tanto para los fieles, *II Tes.* 3, 6-9, como para los otros ministros del Señor, *Hechos,* 20, 35. El pastor debe ser modelo del rebaño [14]. Pablo se encontró, en Asia Menor y en Efeso, en medio de convertidos acostumbrados a vivir a expensas del prójimo (*Ef.* 4, 28); en Tesalónica, en presencia de fieles que se apoyaban en la inminencia de la escatología para dejar de trabajar, lo que les invitaba a llevar una vida ociosa, favorecía la turbulencia del espíritu, inclinaba a meterse en los asuntos de los demás, y no facilitaba que los cristianos se hiciesen recomendables a la estima de los paganos; finalmente en Corinto se encontró en presencia de las pretensiones de los «espirituales», laxistas y libertarios, que volvemos a encontrar pronto. A todos estos predica una ética, mejor, una antropología del trabajo [15]. Para él, se trata de una cuestión de vida ordenada — motivo éste que parece ser particularmente grato a san Pablo [16] — de justicia (el que no quiere trabajar, no coma, *II Tes.* 3, 10), de buena fama ante los paganos (*I Tes.* 4, 12; ver la nota 12 de este capítulo); se trata, en definitiva, de una condición para realizar el programa del *agapè* cristiano: ver más abajo. Pablo hace de este artículo del trabajo un punto tan decisivo de vida cristiana, que conmina a los fieles de Tesalónica a apartarse de los que no lo cumplen: *II Tes.* 3, 6 y 14... Se comprende que Pablo, que no se cansaba de repetir «Sed mis imitadores como yo lo soy de Jesucristo» [17], decidiese, en un punto tan decisivo, dar él ejemplo,

12. Cfr. *I Tes* 4, 12; *Rom.* 12, 17-18; 15, 2; *I Cor.* 10, 32; *II Cor.* 4, 2; 6, 3 ss.; *Fil.* 2, 15; 4, 5; *Col.* 4, 5-6; *I Tim.* 3, 7; *Tit.* 3, 2; *I Pe.* 2, 12, 15; 3, 15-16. Ya en el Evangelio, *Mt.* 5, 16.

13. *I Tim.* 3, 2 y 7; 6, 14; *Tit.* 6, 7.

14. *I Tim.* 4, 12; *Tit.* 2, 7-8; comp. con *I Pe.* 5, 3.

15. Ver B. E. ALLO, *Le travail d'après S. Paul,* París, 1914; F. J. LEENHARDT y A. PITTET, *Le chrétien devant le travail,* Ginebra, 1941; E. MAURIS, *Le travail de l'homme et son oeuvre,* Neuchâtel-París, 1950; comp. E. HAUCK, *Die Stellung des Urchristentums zu Arbeit u. Geld* (*Beitr. z. Fordg. christl. Theol.,* 2 Reihe, Bd. 3), Gutersloh, 1921. El trabajo manual era bien considerado ya por los rabinos: cfr. B. RIGAUX, *Les Epitres aux Théssaloniciens,* París, 1956, p. 709.

16 Cfr. *I Tes* 4, 11; 5, 14; *II Tes* 3, 6 y 11: los *atactoi; I Cor.* 11, 10; 14, 23, 33 y el capítulo entero; *Col* 2, 5; 3, 15.

17. *II Tes.* 3, 7-10; *I Cor.* 4, 16: 7, 7-8; 11, 1; *Fil.* 3, 17; *Hechos,* 20, 33; comp. con *I Tim.* 1, 16; *II Tim.* 1, 13.

de manera que no pudiesen reprocharle que imponía a los demás deberes que él no practicaba (comp. *Mt.* 23, 3; *Lc.* 11, 46; *Gal.* 2, 14; *Hechos,* 15, 10).

Cuando Pablo, sin embargo, propone su ejemplo de trabajo, especialmente a los ministros del Evangelio, tiene, sin duda, presentes todavía en su espíritu los motivos de trabajo que se pueden llamar místicos. Insiste en el hecho de que el anuncio del Evangelio no es, ante sus ojos, un derecho, que deriva de una autoridad, sino un deber, una carga, una obligación [18]. El derecho, en realidad, él lo posee, con la cualidad y la *exousia* de apóstol Pero, en general, a san Pablo no le gusta sacar a relucir su autoridad: prefiere hablar como hombre religioso, en nombre de su amor, de sus mayores sufrimientos, de los dones espirituales de los que él dispone en abundancia [19]. El apostolado no es una cosa *que le pertenece;* es un servicio que despliega recursos de los cuales él no es más que administrador (*I Cor.* 4, 1, cfr. *Tit.* 1, 7). En estas condiciones, la única recompensa del trabajo del Apóstol es el fruto mismo de este trabajo, a saber, el crecimiento de la fe y de la caridad en los evangelizados, en extensión y en profundidad: cfr. *I Cor.* 9, 16-18, 23; *Fil.* 4, 17. En una palabra, el Apóstol no busca beneficio sino para su Señor, el verdadero dueño del campo en el cual él trabaja, y en los fieles; no para sí mismo. Pablo sabe perfectamente que sería normal que el apóstol recibiese, como contrapartida de los bienes espirituales, lo que es necesario para el sustento; pero quiere llevar a sus últimas consecuencias la lógica de una actitud de deber y de servicio, y hacer brillar su ejemplo, hasta el punto de no percibir ninguno de los derechos normalmente inherentes a su servicio, y de no reconocer este servicio más que como deber y como carga. Él es el *doulos,* el esclavo, de Jesucristo [20]; según la imagen de Aquél que, existiendo en la condición de Dios, tomó, por amor nuestro, la condición de siervo (*Fil.* 2, 7).

Finalmente, san Pablo motiva el trabajo de sus manos mediante una última consideración, tomada del *agapè* cristiano: amor gratuito y creador, que se justifica por su origen, no por su objeto, y del cual el amor de los padres es el reflejo terrestre más exacto. Pablo sólo quiere dar, sin intentar recibir. Porque, tal como lo dijo el Señor «mejor es dar que recibir» (*Hechos,* 20, 35). Dios, dice también san Pablo, ama al que da con alegría (*II Cor.* 9, 7; comp. 8, 10). Por esto el Apóstol está plenamente decidido, si vuelve a Co-

18. Cfr. *I Cor.* 9, 16-17; comp. con *Hechos,* 9, 15-16; 22, 14-15; 26, 16-18.
19. Ver, por ejemplo, *I Tes.* 2, 7-12; *I Cor.* 7, 25 y 40; *II Cor.* 10, 7-8; 11, 23 ss.; 12, 1 ss., 11 ss.
20. *Rom.* 1, 1; *Fil.* 1, 1; *Tit.* 1, 1.

rinto por tercera vez, a no vivir ya más a expensas de la comunidad. «No son los hijos los que deben atesorar para los padres, sino los padres para los hijos» (*II Cor.* 12, 13-15). Esta alegría del don, en la línea del *agapè,* es además uno de los motivos que impulsa al cristiano a trabajar: Pablo lo dice expresamente a los efesios (*Hechos,* 20, 35; *Ef.* 4, 28).

Esta es una motivación que ha permanecido viva en la teología tradicional de los bienes temporales de la Iglesia, como lo atestiguan por decenas los textos de los papas, de los concilios, de los Padres y de los estatutos de las instituciones eclesiásticas o monásticas. Es preciso trabajar de manera que se pueda ejercer la caridad [21]. No debemos olvidarlo.

Estas motivaciones, tan vivas en el alma evangélica de Pablo, proyectan igualmente luz sobre el carácter propiamente apostólico de la pobreza. Dando gracias a los filipenses por los dones que él ha aceptado agradecido de ellos, san Pablo dice: «No es por necesidad por lo que os digo esto, pues sé muy bien contentarme con lo que tengo. Sé pasar necesidad y sé vivir en la abundancia; a todo y por todo estoy bien enseñado: a la hartura y al hambre, a abundar y a carecer. Todo lo puedo en Aquél que me conforta. Sin embargo, habéis hecho bien tomando parte de mis tribulaciones» (*Fil.* 4, 11-14). Estas palabras expresan adecuadamente el estatuto de la pobreza *apostólica,* tal como Jesús mismo la practicó a lo largo de su vida pública: no el modesto bienestar de Nazaret, asegurado por el trabajo regular de artesano, no la desnudez total de la cruz, sino una soberana libertad, para el servicio del Evangelio del Reino, indiferente a las alternativas de confort o de privaciones. Jesús, durante su ministerio público, a veces estaba asistido por mujeres devotas, que le ayudaban con sus bienes (*Mc.* 8, 2-3), o era recibido por amigos ricos o acomodados — en Betania no debía faltar nada [22] — a veces, rendido de fatiga y sin tiempo para comer (*Mc.* 6, 31), no tenía ni siquiera un lugar en donde reposar su cabeza (*Mt.* 8, 20). Él mismo había enseñado a sus apóstoles la ley de la disponibilidad

21. Ver, por ejemplo, TERTULIANO, *Apol.* 39; S. CIPRIANO, *Epist* 5, 7, 12, 14; San AMBROSIO, *De off.* II, 28 («Aurum habet Ecclesia, non ut congreget, sed ut eroget»); Conc. Calced., can. 3 (y cfr. W. BRIGHT, *The Canons of the First Four General Councils* , 2.ª ed., Oxford, 1892, pp. 153 ss.); M. R. MAYEUX, *Les bien d'Église, considérés comme patrimoine des pauvres à travers les conciles occidentaux du VI siècle,* en *Inspiration religieuse et Structures temporelles,* París, 1948, pp. 139-209; J. LECLERCQ, *La vie économique des monastères au moyen âge,* en la misma obra, pp. 211 ss.; GRACIANO, *Decr.,* c. 8, XII, q. 1; c. 30, XII, q. 2 (FRIEDBERG, I, 679, 697; A. L. GABRIEL, *The Practice of Charity at the University of Paris, during the Middle Ages: Ave Maria College,* en *Traditio,* 5 (1947), pp. 335-339; etc.

22. Ver *Lc.* 10, 38 ss.; *Jn.* 11, 3. Comp. con *Mc.* 1, 30; *Lc.* 4, 39 (la suegra de Pedro); *Mc.* 14, 14; *Lc.* 22, 11 ss. (el propietario del cenáculo); etc.

apostólica, según las ocasiones y en estado de indiferencia frente al bienestar o a la penuria (ver *Lc.* 10, 5). Los profetas habían conocido también estos saltos de la hospitalidad cálidamente confortable (Eliseo en casa de la mujer sunamita, *II Reyes,* 4, 8 ss.) al despojamiento más severo (Elías huyendo de la cólera de Jezabel, *I Reyes,* 19, 3 ss.). Lo mismo le sucedió a Pablo: le tocó estar bien tratado, en casa de amigos fieles, incluso excesivamente bien tratado, como en Malta, por ejemplo (*Hechos,* 28, 7 ss.), pero también le tocó vivir en el frío, el hambre y la desnudez: *II Cor.* 11, 27. «Pero ¿quién nos arrebatará el amor de Cristo? ¿La tribulación, la angustia, la persecución, el hambre, la desnudez...?» (*Rom.* 8, 35). La pobreza apostólica corresponde a la libertad del servicio apostólico: su ideal común es todo libertad y desinterés en vista del don de sí mismo y del servicio del Evangelio, más allá de la abundancia o de la penuria, de las actitudes favorables u opuestas... En cualquier hipótesis, si el ministro del Evangelio tiene lo necesario, no debe buscar nada más (comp. *I Tim.* 4, 7, 10, 17, 19).

B) Las carnes sacrificadas a los ídolos [23]

La cuestión fue planteada a Pablo por la comunidad de Corinto, a principios del año 55: ver *I Cor.* 8, 9-13 y 10, 14-33. Había sido ventilada hacía ya más de seis años, en Antioquía y en las nuevas comunidades nacidas de la evangelización en ambiente pagano, y los Apóstoles, en Jerusalén, se vieron obligados a planteársela, en conexión con la de la circuncisión (*Hechos,* 15, 5 s.); y será una cuestión todavía palpitante en Asia Menor, Pérgamo y Tiatira, cuarenta años después de la primera carta de Pablo a los corintios, como se ve por las Cartas a las Iglesias del Apocalipsis, 2, 14 y 20. En estas condiciones, parece que haya fundamento para ver, en la cuestión del consumo de las carnes sacrificadas a los ídolos, un problema planteado a la conciencia cristiana no sólo por los hechos, por las condiciones concretas de una cierta comunidad de vida con los paganos, en medio de ciudades en las que el culto de las divinidades del paganismo era todavía activo y formaba parte de la existencia cotidiana, sino un problema agudizado por ciertas posiciones de principio, por una cierta interpretación del cristianismo, difundida en ciertos ambientes de cristianos venidos del paganismo. Esta corriente, considerada como partido, es compleja: se presenta con sus

23. Sobre la cuestión de las carnes sacrificadas a los ídolos, llamadas idolotitos, ver M. Rauer, *Die «Schwachen» in Korinth und in Rom nach den Paulusbriefen,* 1923, pp. 40-52; H. von Soden, *Sakrament und Ethik bei Paulus,* en *Marburger. Theol. St.,* 1 (1931) pp. 1 ss.

elementos propios y con sus matices particulares en Antioquía, en Corinto, en Pérgamo y en Tiatira; en un determinado lugar o en un determinado momento, como en Corinto en los años 55-56, se le añadieron ciertos rasgos judeo-cristianos. Esta corriente, considerada como tendencia, se nos presenta como una amalgama de paganismo, no rechazado totalmente, y de una mística antinomista y libertaria, bajo la égida de una actitud de gnosis [24]. Tal vez esta tendencia se remontaba a los principios de la cristiandad de Antioquía. Ciertos cristianos de Corinto, satisfechos de poseer el Espíritu, se habían creado su conciencia en materias que, con ser graves, ellos consideraban indiferentes: contactos con los paganos; consumo de carnes inmoladas a los dioses (en lenguaje judeo-cristiano «idolotitos»), no solamente en casa, después de haberlas comprado en el mercado, sino eventualmente en banquetes, en compañía de paganos, incluso, sin duda, en lugares propios para las ceremonias religiosas paganas; vida sexual, que se enfocaba de manera naturalista; condescendencia laxista ante graves pecados públicos (el incestuoso); manera de celebrar la Cena eucarística dentro de un espíritu más bien pagano, lo que hacía que las exigencias del *agapè* cristiano se pasaran por alto; anarquía en las reuniones, en las que las manifestaciones carismáticas tomaban mayor importancia que la edificación y que la caridad; etc. Todo esto estaba entrelazado, y procedía de una reivindicación de libertad. Limitémonos aquí al caso de conciencia planteado por el consumo de carnes procedentes de las ofrendas paganas.

24. Sobre los pseudo-espirituales frente a san Pablo, quisiéramos conjugar las conclusiones de los tres autores siguientes: W. Lütger, *Freiheitspredigt und Schwarmgeister in Korinth (Beitr. z. Fördg. christl. Theol.)*, Gütersloh, 1908 (los espirituales, antinomistas, libertinos y gnósticos venidos del paganismo); Fr. Büchsel, *Der Geist Gottes im N. T.*, Gütersloh, 1926, pp. 367 ss. (tendencia neumático-gnóstica, convertida en partido que quiere deirvar su autoridad de Cristo); B. Allo, *La Première Epître aux Corinthiens*, París, 1934, pp. 80-87 (el «partido de Cristo», de *I Cor.* está compuesto de paganizantes mal convertidos, que no veían en el Evangelio más que una filosofía o una mística del mismo género que el helenismo; luego, se aliaron con judeo-cristianos más o menos tocados por el gnosticismo, procedentes de otras iglesias, para formar un partido de oposición a Pablo: *II Cor.*).

Para J. Dupont (*Gnosis...*, París, 1949, pp. 180-186, 259-261, 265 ss.), los adversarios de Pablo en Corinto son judíos; su libertinismo se fundaba en su conciencia de poseer carismas de *gnosis* Para H. Schlier (estudio traducido en *Le temps de l'Eglise,* París-Tournai, 1961, pp. 298 ss.) el error de los corintios fue creer que la escatología había ya llegado, que los dones del bautismo eran los mismos del Reino, sobre todo si estaban enriquecidos con carismas, y que ya no había ninguna necesidad de reglas . La «gnosis» de los corintios no habría sido, pues, un sistema gnóstico en el sentido estricto de la palabra: un sistema que, por lo demás, no parece que existiera en este momento. En cambio, la idea de un sistema y de una secta gnóstica propiamente dicha ha sido sostenida recientemente por W. Schmithals, *Die Gnosis in Korinth. Eine Untersuchung zu den Korintherbriefen,* Göttingen, 1956. La polémica no ha terminado.

San Pablo soluciona el caso distinguiendo diferentes aspectos:

1.° Los ídolos no son nada, porque Dios es único: *I Cor.* 8, 1-6; 10, 19. Es el viejo principio monoteísta, base de toda la religión e incluso de toda la moral de Israel, del cual los cristianos no se apartaron un ápice: lo extendieron, simplemente, a Jesucristo, Hijo de Dios; de aquí la admirable fórmula de *I Cor.* 8, 6, para la cual gustosamente adoptaremos la traducción del P. Sagnard: «Para nosotros (no hay más que) un solo Dios, el Padre, de quien "vienen" todas las cosas, y hacia el cual todos nosotros "vamos" — y un solo Señor Jesucristo por quien "vienen" todas las cosas, y, mediante el cual, nosotros vamos» [25]. En virtud del principio monoteísta, los rabinos designaban los idolotitos como «ofrendas hechas a los muertos» u «ofrendas en honor de los que son Nada» [26]. De la nada que son los ídolos, se sigue que, ante todo lo que hace referencia a ellos y, en particular, ante las carnes que pueden serles ofrecidas, tenemos una absoluta libertad de juicios: «Todos tenemos ciencia» (*I Cor.* 8, 1).

2.° Por esto se puede comer libremente de todo lo que se vende en el mercado: *I Cor.* 10, 25-30. Efectivamente, por una parte, las carnes procedentes de los templos paganos son profanas, puesto que los ídolos no son nada; por otra parte, todo lo que ha hecho Dios es bueno: esta es la conclusión de un monoteísmo consecuente, conclusión que la Biblia sacó y expresó en diferentes ocasiones [27]. En san Pablo, esta conclusión toma la forma de una cita del salmo 24, 1, «del Señor es la tierra y cuanto la llena» (v. 26). Las consecuencias del monoteísmo, son pues, orientadas, como en 8, 6 (citado más arriba), hacia la doble afirmación de que todas las cosas son *de* Dios y *para* Dios: idea «*teo*-lógica», en el sentido más preciso de la palabra, que constituye igualmente el alma de toda la «*teo*-logía» de santo Tomás de Aquino [28]. Evidentemente, este reconocimiento del hecho de que todo es *de* Dios y *para* Dios impulsa inmediatamente a la acción de gracias: «Si yo con agradecimiento participo, ¿por qué he de ser reprendido por aquello mismo de que doy gracias?» (v. 30; comp. *I Tim.* 4, 4-6).

25. F. M. M. SAGNARD, *A propos. de I Cor. VIII*, 6, en *Ephemer. Theol. Lovanienses*, 26 (1950), pp. 54-58.

26. Ver Fr. BÜCHSEL, art. *eidolozuton*, en *Theol. Wörterb. z. N. T.*, t. 2, p. 376. En cambio, los paganos decían *hierozuton:* comp. con *I Cor.* 10, 28, según el texto reconocido por la mayoría de los críticos.

27. *Gén.* 1, 31; *Ecl.* 3, 11; 7, 29; *Eccli.* 39, 21-35; etc.

28. Sobre este punto, ver las páginas luminosas del P. M.-D. CHENU, *Le plan de la Somme théologique de S. Thomas*, en *Rev. Thomiste*, 1939, pp. 93-107; *Introd. à l'étude de S. Thomas d'Aquin*, Montreal y París, 1950, pp. 258 ss.

3.° En cambio, la comida, *como acto cultual,* está absolutamente prohibida a los cristianos: *I Cor.* 10, 14-22. Sería idolatría. Puesto que, si bien los ídolos no son divinos, son, o representan, otros tantos demonios (v. 20), idea repetida por san Agustín. San Pablo despliega, en esta ocasión, una admirable teología de la comunión por la participación en la comida sacrifical o en el sacrificio cultual: en el paganismo, en el judaísmo y en el cristianismo. «Y no quiero yo que vosotros tengáis parte con los demonios. No podéis beber el cáliz del Señor y el cáliz de los demonios. No podéis tener parte en la mesa del Señor y en la mesa de los demonios» [29] (vv. 20-21).

4.° «Sabemos que todos tenemos ciencia. Pero la ciencia hincha, sólo la caridad edifica» (8, 1). Los libertinos místicos de Corinto creían, como buenos griegos, que Sabiduría y Ciencia eran valores supremos (*I Cor.* 1, 22). Partían de la idea de una autonomía y de una soberanía del conocimiento, de las «luces», del juicio, como principio de una total libertad de comportamiento. Pero, tal como lo nota acertadamente Fr. Buchsel [30], para Pablo, el más alto don del Espíritu no era la libertad, ni la conciencia, sino el amor. Es verdad que la libertad y el amor no se oponen: obrar por amor es obrar libremente; pero los términos de esta proposición no son intercambiables: obrar «libremente» no es necesariamente obrar por amor. Para Pablo, mi ciencia sobre la vanidad de los ídolos funda mi libertad en la cuestión de los idolotitos, pero la caridad, «que es vínculo de perfección» (*Col.* 3, 14), puede imponer límites al ejercicio de mi libertad: solamente en estas condiciones la libertad no será carnal, sino espiritual, procedente en verdad del Espíritu, que infunde en nosotros el amor (*Rom.* 5, 5): «Vosotros, hermanos, habéis sido llamados a la libertad; pero cuidado con tomar la libertad por pretexto para servir a la carne, antes servíos unos a otros por la caridad» [31].

El *agapè* puede, de esta manera, llevarme a renunciar a un *derecho* real, a fin de realizar la ley de la existencia cristiana, que no es reivindicación de derechos, sino *servicio* [32]. Hemos visto más

29. Aparte de VON SODEN, citado en la nota 23, pocos estudios se pueden mencionar sobre la relación entre la *comunión,* como valor eclesiológico, y la participación en el sacrificio o en el banquete cultual. El art. *Koinonia,* de Fr. HAUCH, en el *Theol. Wörterb. z. N. T.,* t. 3, pp. 805-806, es muy corto.

30. *Der Geist Gottes im N. T.,* pp. 373-374.

31. *Gál.* 5, 13-14 Sobre el uso carnal de la libertad, ver G. DEHN, *Gesetz oder Evangelium..,* Berlín, 1938, pp. 177 ss. y los estudios católicos citados más abajo en las notas 53 y 54.

32. Este es uno de los puntos en los que, pese a ciertas semejanzas aparentes, la ética cristiana difiere profundamente de la ética estoica. El sabio estoico buscaba la libertad en

arriba, cuando hablábamos del tema del trabajo, hasta qué punto san Pablo llevaba la conciencia de esta ley hasta sus últimas consecuencias. Cuando los corintios tomaban su libertad como algo absoluto, y llegaban incluso a usar de ella en cosas en sí malas, Pablo renunciaba por caridad a hacer uso de un derecho reconocido. Por algo el himno a la caridad, que «no es interesada» (*I Cor.* 13, 5; 10, 33), figura en la primera carta a los corintios: Pablo diagnosticaba, en los graves defectos que tenía la comunidad de Corinto, una falta de caridad.

En el caso de los idolotitos, esta limitación del ejercicio de la libertad por las exigencias del *agapè* debía aplicarse en ciertas ocasiones. Un cristiano, invitado por algún pagano, podía comer sin escrúpulo las carnes ofrecidas a los ídolos y compradas en el mercado; pero si otro invitado hacía notar que se trataba de carnes ofrecidas, era preciso, decía san Pablo, abstenerse de comerlas, por respeto a la conciencia de aquél que había hecho la advertencia: si este invitado era un pagano, a fin de no inducirle en la tentación de creer que se comían carnes ofrecidas precisamente en cuanto tales; si, como nos parece más probable, el invitado era otro cristiano, de conciencia menos formada y escrupulosa, a fin de no escandalizarle. Este motivo del escándalo de los débiles, señalado tan enérgicamente por Nuestro Señor en el Evangelio [33], es extraordinariamente activo en la conciencia de Pablo. Lo desarrolla precisamente en esta cuestión de los idolotitos, *I Cor.* 8, 7-13; comp. *Rom.* 14, 13 y 21, y su motivo es el mismo que en el Evangelio: «Pecando contra los hermanos... pecáis contra Cristo» (*I Cor.* 8, 12).

Esta preocupación por no escandalizar, en san Pablo, es también apostólica. Maravilla ver, en este campeón del puro Evangelio, los extremos a que le llevaba su preocupación por adaptarse, en vista de este mismo Evangelio. También en esto invita a los corintios a hacerse sus imitadores: «No seáis objeto de escándalo ni para judíos, ni para griegos, ni para la Iglesia de Dios, como procuro yo agradar a todos en todo, no buscando mi conveniencia, sino la de todos para que se salven» (*I Cor.* 10, 32-33, y comp. 9, 19-22: «Y me hago judío con los judíos...»).

la línea de una coincidencia con el orden del mundo; su cosmos era el de las leyes físicas, que reflejaban la Razón divina. El cosmos del cristiano es el de un Plan libre de Dios, que es *Agapè*. De esta manera, el santo cristiano busca la libertad en la línea de una coincidencia con la voluntad de Dios, mediante el amor, y, por tanto, mediante el servicio. Ver G. Tellenbach, *Libertas. Kirche und Weltordnung im Zeitalter des Investiturstreites* (*Forsch. z. Kirchen-u. Geistesgesch.*, 7), Stuttgart, 1936, pp. 1-9; H. Greeven, *Das Hauptproblem der Sozialethik in der neueren Stoa und im Urchristentum* (*Ntl. Fchg.* 3 Reihe, 4 H.). Gütersloh, 1935, sobre todo el cap. 5, pp. 141-159.

33. *Mt.* 7, 27; 18, 5-6; *Mc.* 9, 41-42; *Lc.* 17, 2.

Sabemos hasta qué punto fueron verdad el «todo para todos» de san Pablo, y su «judío con los judíos». Habiendo combatido como combatió contra los judaizantes, hizo concesiones que nos confunden: después de haber escrito que «la circuncisión no sirve de nada», hizo circuncidar a Timoteo, nacido de madre judía, «a causa de los judíos» (*Hechos,* 16, 3), y hubiera pasado por la circuncisión de Tito si no hubiera habido el peligro de que pareciese una concesión *de principio* hecha a los judaizantes (cfr. *Gal.* 2, 3-5); después de haber hablado contra las observancias de la Ley, hace él mismo un voto (*Hechos,* 18, 18), y luego hace, a Santiago y a su partido, la concesión de juntarse a cuatro hombres que habían hecho voto de nazareato y de cargar con los gastos de las purificaciones y de los sacrificios (*Hechos,* 21, 23-27)...

Entre Pablo y Santiago, con todo, la diferencia de puntos de vista era real. No se podría demostrar adecuadamente sin un estudio de conjunto de problemas planteados, en la Iglesia apostólica, por la tendencia judeo-cristiana, cuya mayor autoridad era Santiago, por una parte; y, por otra, de las decisiones atrevidas de Pablo. Contentémonos aquí con notar una señal de esta diferencia, precisamente en el caso de los idolotitos.

La reunión, en el curso de la cual fue expresamente discutida la cuestión en Jerusalén, y el «decreto de los Apóstoles» que resultó de la misma, son probablemente posteriores a la redacción no sólo de la primera epístola a los corintios, sino también de la epístola a los gálatas, porque no hacen ninguna alusión a estos acontecimientos [34]. La cuestión fue abordada, en realidad, de manera más estre-

34. La fecha del «decreto de los Apóstoles depende de la manera como se resuelva el problema de la relación entre *Gál.* 2, y *Hechos,* 15. Por nuestra parte, hacemos nuestra la opinión de aquellos para quienes este problema exige un examen crítico del texto de los *Hechos.* Muchos exégetas católicos estiman que san Lucas, construyendo una historia auténtica dentro de un esquema *teológico,* ha juntado dos episodios que los otros documentos, en particular *Gál.* 2, obligan a distinguir: un primer debate, en el cual toma parte todo el Colegio apostólico, con Pablo, presidido por Pedro, sobre la obligación de la ley mosaica, y en particular de la circuncisión (*Hechos,* 15, 1-12; *Gál.* 2, 1-10); el segundo debate, restringido exclusivamente a la comunidad jerosolimitana, presidido por Santiago, sobre las obligaciones relativas a los manjares para facilitar la convivencia entre los cristianos procedentes del judaísmo y los cristianos procedentes de los gentiles (*Hechos,* 15, 13-29; 21, 18 ss.). Esto suponen Dom J. DUPONT (notas de la *Bible de Jérusalem* en fascículos, y artículo en *Rech. Sc. Relig.*); St. GIET (*L'assemblée apostolique et le décret de Jérusalem,* en *Rech. Sc. Relig.,* 39 [1951 = *Mél. J. Lebreton,* I], pp. 203-220); el padre P. BENOIT (*La primauté de S. Pierre selon le N. T.,* en *Istina,* 2 [1955], pp. 305-334. Cfr. p. 308). A. S. GEYSER (*Paul, the Apostle Decree and the Liberals in Corinth,* en *Studia Paulina,* 1953, pp. 124-138) distingue bien las dos situaciones, pero no separa los dos episodios cronológicamente; le es difícil responder a la pregunta de por qué Pablo no hace alusión al «decreto», en el pasaje de *I Cor.* sobre los idolotitos.

En cambio, todavía recientemente, M. K. THIEME (*Diaconie primordiale, remède au*

cha que la manera como la plantea Pablo : se trata, sobre todo, de las dificultades que planteaba el consumo de cierta clase de carnes a la convivencia mutua y al entendimiento entre fieles procedentes del judaísmo, y fieles procedentes del paganismo. Santiago comienza su discurso observando que, si Dios de entre los gentiles se consagra un pueblo a su nombre, esto concuerda perfectamente con las palabras de los profetas ; no hay, pues, nada que sea contrario a los esquemas en los cuales esperaba el judaísmo al Mesías : *Hechos,* 15, 13 ss. Luego, expone su propia casuística : «Que os abstengáis de las carnes inmoladas a los ídolos (se trata de carnes ofrecidas, cfr. *Hechos,* 15, 29 y 21, 25), de sangre y de lo ahogado, y de la fornicación» (15, 20). Motivo : éstas son las prescripciones elementales e indispensables de los libros mosaicos, que los convertidos del paganismo no pueden ignorar, puesto que en todas partes existían sinagogas y comunidades judías (v. 21). Santiago formula su solución a manera de prohibiciones impuestas en forma de ley. «Estas prohibiciones tienen un carácter estrictamente ritual, y responden a la cuestión de qué era preciso exigir a los heleno-cristianos para que los judeo-cristianos no tengan temor de caer en impureza legal, con su trato. Santiago no les propone un código de vida moral, en el sentido en que muchos antiguos entendieron este texto, viendo aquí la prohibición de la idolatría, de la fornicación (o del adulterio) y del asesinato. De entre todas las leyes de pureza legal, Santiago no quiso mantener sino aquellas cuya significación religiosa parecía universal... ; la fornicación o el concubinato figuran en este contexto no por su calificación moral, sino como principio de impureza legal» [35]. Se trataba, en efecto, de preceptos de la Ley de valor fundamental : con relación a la prohibición de comer la sangre y la carne ahogada, cfr. *Gén.* 9, 4 (a Noé y a sus descendientes) ; *Lev.* 17, 10-14 ; con relación a la prohibición de participar en banquetes en donde se consumiesen carnes de víctimas sacrificadas, cfr. *Éx.* 34, 15 (renovación de la Alianza después del episodio del becerro de oro). De esta manera, Santiago busca el principio de su casuística en el mínimo de prescripciones legales «necesarias», que no permiten dispensa.

San Pablo, por su parte — y el texto llamado occidental de los

schisme primordial, en *Dieu vivant,* nº 26 [1954], pp. 101- 123, y *Le plan des «Actes des Apôtres» et la chronologie de son contenu, ibid.,* pp. 127-133), y luego el P. H.-M. Féret, de manera mucho más precisa (*Pierre et Paul à Antiochie et à Jérusalem. Le conflit des deux Apôtres,* París, 1954) han mantenido la anterioridad de la asamblea de Jerusalén, de la que *Hechos,* 15, hablan como de un único episodio, con respecto a la redacción de *I Cor.* y de *Gál.* Una crítica de la explicación del P. Féret, en J. Dupont, *Pierre et Paul à Antioche et à Jérusalem,* en *Rech. Sc. Relig.,* 4 (1957), pp. 42-60 y 225-259 (este segundo artículo, aparecido después de la redacción del nuestro).

35. J. Dupont, nota a *Hechos,* 15, 20, en la *Bible de Jérusalem.*

Hechos parece haber querido corregir un poco el sentido de la versión primitiva del decreto, *Hechos,* 15, 28 [36] —, busca la solución del caso de los idolotitos y, de manera más general, de la relación entre convertidos del paganismo y cristianos procedentes del judaísmo, no en un mínimo legal y ritual, sino en un máximo de los imperativos del *agapè*. Si de la fe se desprende una total libertad, la caridad liga a los fieles a la obligación: 1.° de no escandalizar a nadie; 2.° de darse a los demás, mediante el servicio y el sacrificio que se traduce en ofrendas [37]. Se ha hecho observar ya el papel inmenso, de un verdadero alcance eclesiológico y místico, que desempeñó la colecta para los «santos» de Jerusalén en el ministerio apostólico de Pablo [38]. Era una pieza esencial de la solución que el Apóstol quería dar al problema agudo, que ponía en peligro la unidad de la misma Iglesia, de las relaciones o de la comunión entre fieles procedentes del paganismo y fieles procedentes del judaísmo, en particular, los de la Iglesia-Madre de Jerusalén. Y, esta solución, Pablo la buscaba, desde el origen hasta el final, en la caridad, que era el principio inspirador de su casuística. De esta manera, «la verdadera originalidad de san Pablo no consiste tanto en acudir a la noción de conciencia, como en la primacía que da a la caridad como regla de conducta» [39].

C) Observancias referentes a los alimentos y a los días

Existían, en la comunidad romana salida en buena parte del judaísmo, cristianos «débiles en la fe», que se creían obligados a observar ciertos días, o a abstenerse de carne [40]. San Pablo, además de

36. Introduciendo en el texto la «regla de oro» de la caridad y la mención del Espíritu Santo: «...Abstenerse de los idolotitos, de la sangre y de la carne ahogada, de la fornicación *y, todo lo que no quisiérais que os hiciesen, no lo hagáis a los demás.* Haréis bien si os guardáis de ello *con la ayuda del Espíritu Santo*» (Codex Bezae).

37. Sobre las ofrendas como sacrificios, ver *Fil.* 4, 18; *Hebr.* 13, 16.

38. Textos: *I Cor.* 16, 1-4; *II Cor.* 8, 1-15; 9, 1-14; *Rom.* 15, 25-32; textos todos ellos de los años 55-57. Añadir *Hechos,* 24, 17. Ver B. Allo, *La portée de la collecte pour Jérusalem dans les plans de S. Paul,* en *Rev. Biblique,* 45 (1936), pp. 529-537; L. Cerfaux, *Les «saints» de Jérusalem,* en *Ephem. Theol. Lovanienses,* 2 (1925), pp. 510-529; *S. Paul et l'unité de l'Église,* en *Nouv. Rev. Théol.,* la jeftpi, pp. 657-673; *La Iglesia en San Pablo,* Desclée de Brouwer, Bilbao, 1959, p. 113.

39. J. Dupont, *Syneidesis. Aux origines de la notion chrétienne de conscience morale,* en *Studia hellenistica,* 5, Lovaina, 1948, pp. 119-153, p. 153. Sobre la noción de conciencia, ver C. Spicq, *La conscience morale dans le N. T.,* en *Rev. Biblique,* 1938, pp. 50-80; J Selzenberger, *Syneidesis im N. T.,* 1961.

40. Ver M.-J. Lagrange, *Epître aux Romains,* París, 1922, pp. 335-340; M. Rauer, *Die «Schwachen» in Korinth u. in Rom nach den Paulusbriefen,* Gütersloh, 1923. La idea vegetariana podía encontrar antecedentes en el orfismo y en el pitagorismo (Lagrange,

informarnos sobre los hechos, trata el caso, diferente del de los idolotitas, aunque san Agustín no opine así (cfr. *Rom.* 14, 1-15, 6, que se puede comparar con *Col.* 2, 16-23 y *I Tim.* 4, 3-6). Pero, si el caso no es el de los idolotitas, los principios de solución aplicados por Pablo son los mismos que en el caso precedente. Pueden resumirse en estos cuatro puntos :

1.° El juicio hay que emitirlo desde el punto de vista de la *fe.* Y la fe da una libertad total en el uso de lo que Dios ha creado y es bueno ; nada hay impuro en sí : *Rom.* 14, 14 y 17 ; cfr. *I Tim.* 4, 3-6. Libertad, luego indiferencia. Los alimentos no nos unen a Dios, ni tampoco el abstenernos de ellos, *I Cor.* 8, 8 ; únicamente la actitud interior es la que nos une a Dios : comp. con *Mc.* 7, 1-23 ; *Mt.* 15, 11. Lo esencial es hacer lo que uno hace de cara a Dios : *Rom.* 14, 6-8 ; el Reino de Dios no es cuestión de comida ni de bebida : *Rom.* 14, 17.

2.° «Nada hay de suyo impuro ; mas, para el que juzga que algo es impuro, para éste lo es» : *Rom.* 14, 14. La conciencia errónea obliga. La conciencia dudosa también : «Dichoso el que a sí mismo no tenga que reprocharse lo que siente. El que discierne, si come, se condena, porque ya no procedió según conciencia, y todo lo que no es según conciencia es pecado» (*Rom.* 14, 22-23). Semejante a este enunciado tan enérgico de san Pablo es el logion del Codex Bezae, después de *Lc.* 6, 4 : «El mismo día, viendo a uno que trabajaba en día de sábado, Él (Jesús) le dijo : Amigo mío, si sabes lo que haces, eres dichoso ; pero si no lo sabes, eres un maldito y un transgresor de la Ley.» Estas pocas palabras son añadidas después del pasaje tan importante, en el que Jesús justifica la infracción de la ley del sábado con el ejemplo de David, al cual da un sentido profético, el de un anuncio de que, en el orden mesiánico, la distinción entre cosas profanas y cosas sagradas, sustraídas al uso de los fieles, sería abolida. Pero la transgresión de las prohibiciones antiguas estaba permitida sólo a quien sabía que había pasado a un régimen de gracia y de libertad. Quien se creía aún bajo la Ley, debía observarla : su conciencia, objetivamente errónea o dudosa, le hacía subjetivamente culpable, si contravenía sus imperativos. No hay duda de que esta casuística no domina las concesiones hechas por Pablo, que hemos evocado más arriba (su afirmación : «judío con los judíos»).

p. 338), y también en los Esenios (luego, en los Ebionitas y en los Terapeutas), y en la tendencia judaizante patrocinada por Santiago. Podía aspirar a un retorno a la condición paradisíaca, *Gén.* 1, 19-30 (se comienza a comer carne después del diluvio : 9, 1-7), cuya restauración escatológica anuncian los profetas : *Is.* 11, 5-9 ; 65, 25.

3.° Si el juicio objetivo hay que emitirlo desde el punto de vista de la fe, el comportamiento práctico está enteramente sometido a las exigencias de la caridad. Ésta urge la obligación a que nos somete ya la justicia, de no juzgar a los demás: *Rom.* 14, 1, 4 y 10; *Col.* 2, 16. Pablo se dirige aquí sobre todo a los «débiles en la fe», tentados de tildar de laxismo el comportamiento de los que se saben libres en materia de alimentos y de días. Que no juzguen a los fuertes, porque lo que hacen, lo hacen en el Señor y de cara a Él, *Rom.* 14, 6 ss., y el Señor les acoge, 14, 3. Por lo demás, no hay que juzgar: sólo Dios es el juez de todos, y a Él cada uno dará cuenta de sus acciones, 14, 10 ss.; comp. con *Mt.* 7, 1; *Lc.* 6, 37; *Rom.* 2, 1, 16; *I Cor.* 4, 3-5; 10, 29; *Sant.* 4, 11.

4.° La caridad, por su parte, impone al fuerte una obligación de no escandalizar a un hermano más débil: *Rom.* 14, 13-15. Una vez más san Pablo quiere que se renuncie a utilizar el propio privilegio, y que no se ejerza en perjuicio de la caridad: *Rom.* 14, 16 y 21; comp. con *I Cor.* 8, 13; 10, 23.

Pero no hay que evitar sólo el «escándalo» de los hermanos más débiles; hay que conservar, con una obligación más imperiosa, la unión entre los fieles. Pensemos que en *Rom.* 14, 20, «no destruyas por amor de la comida la obra de Dios», Pablo piensa más en la concordia de la comunidad que en la conciencia individual de tal o cual hermano [41]: la obra de Dios, en efecto, es, por excelencia, la edificación de la comunidad de los fieles como cuerpo de Cristo; su medio es la «mutua edificación», y su término es la «paz»: *Rom.* 14, 19; 15, 2. Y sólo el *agapè* «edifica», *I Cor.* 8, 1; sólo la caridad une a los fieles «de manera que formen la totalidad divina perfecta, el cuerpo de Cristo» [42].

Concretamente, el *agapè* exige que, para «conservar la unidad del espíritu mediante el vínculo de la paz» (*Ef.* 4, 3), se renuncie a hacer triunfar obstinadamente el propio punto de vista personal, aunque sea legítimo. Una vez más, Pablo coloca, en definitiva, al fiel ante el ejemplo de Cristo, que no buscó su propio interés, sino la gloria del Padre, *Rom.* 15, 1-6, que murió y vive, no para sí, sino para nosotros y para Dios, *Rom.* 14, 9; 6, 10-11. Y aquí habría que citar la impresionante exhortación de *Fil.* 2, 1-11.

41. Comp. con G. BERTRAM, art. *ergon*, en *Theol. Wörteb. z. N. T.*, t. 2, p. 640.

42. *Col.* 3, 14-15, interpretado por A. FRIDRICHSEN, *Charité et perfection. Observations sur Col. III, 14*, en *Symbolae Osloenses*, fasc. 19, Oslo, 1939, pp. 41-45. Sobre la «edificación» paulina, ver L. CERFAUX, *op. cit.*, pp. 201-202; Ph. VIELHAUER, *Oikodome. Das Bild vom Bau in der christl. Literatur vom N. T. bis Clemens Alexandrinus*, Heidelberg, 1939; O. MICHEL, art. *oikos, oikodomeo*, en *Theol. Wörterb. z. N. T.*, t. 5, p. 122 ss.; P. BONNARD, *Jésus-Christ, édifiant son Église. Le concept d'édification dans le N. T.*, Neuchâtel-París, 1948.

De esta manera, una solución a partir del *agapè,* a diferencia de una solución puramente legal o moral, supera los límites de un problema exclusivamente personal, y se sitúa en el plano de una vida de comunión con los demás, en solidaridad de edificación, es decir, de salud y de progreso en Cristo. En resumen: el Apóstol saca los principios de su casuística de las exigencias de la existencia cristiana.

* * *

Los tres ejemplos que acabamos de analizar bastan para formarnos una idea de la casuística de san Pablo y de los principios que la inspiran.

En ningún momento esta casuística se despliega en una perspectiva de juridismo o de legalismo, como lo hacía, y lo hace todavía, la casuística rabínica [43]. De ésta, sin embargo, el Evangelio y san Pablo conservaron algo, algo precisamente jurídico, a saber, las reglas de actuación concernientes a la conducta que debía observarse respecto de los miembros de la comunidad que conculcaban la disciplina interior de esta comunidad [44]. En este terreno, el punto de vista jurídico tenía su verdadero lugar, aunque, tratándose del derecho *de la Iglesia* no pueda desplegarse como «derecho» de manera absolutamente autónoma, sin referirse, al fin, al amor y a la naturaleza esencialmente moral, incluso mística, de la vida del cristiano, miembro de la Iglesia; también el derecho canónico — y éste es uno de sus rasgos originales — ha reservado siempre, y reserva todavía, un amplio margen a la consideración de las finalidades morales y del bien de las conciencias, interiores a las personas [45]. El

43. Para la época del N. T., ver además de STRACK-BILLEBECK, a STAPFER, *La Palestine au temps de Jésu-Christ,* 5.ª ed., París, 1892, pp. 334 ss. (el sábado); J. BONSIRVEN, *Le Judaïsme palestinien au temps de Jésus-Christ,* París, 1935, t. 2, p. 178. Ejemplos contemporáneos en A. KOESTLER, *Analyse d'un miracle,* París, 1949, pp. 351-359.

44. Comparar, por ejemplo, la disciplina expresada en *Mt.* 18, 15 ss. con los textos rabínicos citados por STRACK-BILLERBECK, t. I, pp. 787-792, y t. 4, pp. 291-335, y más todavía con el Manual de Disciplina de Qûmrân (V, 24-VI, 1), o el Documento de Damasco (en G. VERMÈS, *Les manuscrits du désert de Juda,* París, 1954, p. 174). Para las excomuniones practicadas por S. Pablo, ver *II Tes.* 3, 6, 14-15; *I Cor.* 5, 3-5, 13; *Rom.* 16, 17; *I Tim.* 1, 20; 5, 20; *Tit.* 3, 10-11.

Muchos paralelismos se han observado también entre el derecho judío y el proceso seguido cuando la designación de Matías: E. STAUFFER, *Jüdisches Erbe im urchristlichen Recht,* en *Theol. Literaturzeit.,* 1952, col. 201-206.

45. Hecho señalado por Pío XII en su discurso a los profesores de la Gregoriana: *Acta Ap. Sed.,* 1953, pp. 687-688. Algunos ejemplos solamente: J. TRUMMER, *Mystiches im alter Kirchenrecht,* en *Oesterr. Archiv f. Kirchenrecht,* 2 (1951), pp. 62-75; Ch. LEFFEBVRE, *La doctrine de l'Hostiensis sur la préférence à assurer en droit aux intérêts spirituels,* en *Ephemer. Juris can.,* 8 (1952), pp 24-44.

juridismo de la Iglesia, necesario, bienhechor y santo, no puede convertirse en un puro juridismo sin abuso o desviación.

Existe juridismo cuando, 1.° el valor obligatorio de aquello que se impone se despliega *por sí mismo,* sin consideración actual de la finalidad de justicia y de amor, que es la única que lo justifica y que debe servirle de medida. Si esto sucede, se llega, según la observación del cardenal Cushing, arzobispo de Boston [46], a reemplazar la fórmula de san Pablo, «la plenitud de la ley es la caridad» (*Rom.* 13, 10), por esta otra máxima : «la plenitud de la ley es la misma ley» ; 2.° se considera la materialidad de los gestos y de las obligaciones, sin referirse a su sentido, y, por tanto, la materialidad de la ley sin referirla a su espíritu. Se podría aducir, con toda seguridad, más de un ejemplo que ilustrase cualquiera de estas deficiencias.

Este juridismo conduce casi automáticamente a buscar medios para eludir a la ley o disminuir las obligaciones que impone. Si se abandona el punto de vista de una ética del Bien y de la Llamada a la perfección, y se substituye por un punto de vista de pura obligación legal, se desarrolla una casuística totalmente jurídica de lo permitido y de lo prohibido, en vistas a buscar no el máximo de bondad, sino el máximo de libertad frente a los límites que impone la ley, con un respeto totalmente formal por la letra de la ley. «Es una tendencia natural la que impulsa, en el orden moral y en el orden jurídico, a informarse de todo lo que hace referencia a la interpretación de las leyes, no para observarlas más estrictamente, sino, al contrario, para no tomar de ellas más que aquello de lo cual no es posible deshacerse sin falta grave, cuando no es para poderlas "eludir", cínicamente, con más facilidad» [47]. Pascal protestó contra una casuística entendida de esta manera ; le parecía que llevaba a abolir el pecado [48]. La reacción de Pascal partía de una conciencia exigente y profunda, pero le faltó recurrir a las fuentes del verdadero cristianismo de san Pablo. Efectivamente, a los ojos del Apóstol, la casuística desviada, contra la cual protestó Pascal, hubiera sido vista como un intento de favorecer la libertad de la carne (*Gál.* 5, 13) ; pero, sobre todo, se hubiera presentado como realizadora, gracias a su legalismo, de la obra de la ley, y como apta, por tanto, para multiplicar las ocasiones de pecado y para transformar éstas

46. Discurso al Congreso de Derecho canónico celebrado en Boston, 12 13 de octubre de 1954.

47. A. VALENSIN, S. J., *Fondements et limites du devoir de franchise,* en *Vérité et Vie,* ser. XVIII, Strasbourg, 1952-1953, n.° 165, p. 11.

48. Sobre Pascal y la casuística, ver S. BAUDIN, en *Rev. des Sciences religieuses,* 18 (1928), pp. 205-223.

en transgresiones (cfr. *Gál.* 3, 19 ; *Rom.* 5, 20) : la ley es «la fuerza del pecado» (*I Cor.* 15, 56) ; «la letra mata» (*II Cor.* 3, 6).

Una casuística de tipo evangélico no prescinde, sin embargo, de la letra : las leyes jurídicas forman parte de los elementos de la acción, pero no son todos estos elementos. En todo caso, hay que tenerlas en cuenta, en su aplicación práctica, a la luz y en vista del fin ; es decir, en última instancia, en vista de la caridad. Este es el principio que, según la tradición teológica, debe regular, por ejemplo, el uso de la dispensa [49] ; y ésta es la razón por la cual la ley divina o la ley natural no pueden ser objeto de dispensa : porque traducen la intención de Aquél que es el principio y el fin de toda criatura. Pero la caridad no es tomada por san Pablo, simplemente, como un principio puramente «moral», que anima la ley y compensa sus eventuales durezas, sino como el principio espiritual de la existencia cristiana, que consiste en imitar a Dios, tal como se ha manifestado como Don absoluto, en Jesucristo.

También aquí la ética y la casuística paulinas se distinguen y se distancian profundamente de la moral y de la casuística estoica, atentas exclusivamente a la perfección del hombre, que debe tender a ser dueño de sí mismo [50]. Todo el comportamiento del cristiano se determina desde el punto de vista *de Dios*. El comportamiento del cristiano, sin renunciar a trasponer los temas monoteístas en Jesucristo, está dominado por una realización del misterio mismo de Dios, que es *Agapè,* en su criatura. Para el Evangelio y para san Pablo, la ética tiene como principio esencial el *agapè:* todo el comportamiento cristiano y todas las relaciones de que consta el tejido de su vida, en el plano horizontal de la existencia, son asumidos bajo la relación vertical que el don del *agapè* crea en él hacia el Padre y Jesucristo : «Sed imitadores de Dios como hijos amados, y vivid en caridad, como Cristo nos amó y se entregó por nosotros en oblación y sacrificio a Dios en olor suave» (*Ef.* 5, 1-2). Por esto la casuística de san Pablo casi no es una casuística : no busca sus considerandos decisivos en el plano de los datos horizontales de la acción, sino en la línea vertical. No es moralizante, sino divinizante. Proyectada hacia la realización del misterio de Dios en el mundo, tiene un valor creador de anuncio de la salvación, es kerigmática y misionera...

49. Ver, por ejemplo, S. BERNARDO, *De praec et dispens* , c. 2, n. 5 (*P. L.* t. 182, col. 863-864); S. TOMÁS DE AQUINO, *Sum. teol* , I-II, q. 96, a 6; q. 97, a. 4; q. 100, a. 8 y paralelos.

50. Añadir a las referencias citadas más arriba en nota 32, R. THAMIN, *Un problème moral dans l'Antiquité Étude sur la casuistique stoicienne,* París, 1884. Notar en las pp. 287-288 como Jean PONTAS, en el prólogo de su célebre *Dictionnaire des Cas de conscience,* 1715, confiesa francamente que numerosas soluciones las saca del derecho romano y de Séneca...

En esta perspectiva, no es sólo el estoicismo el que queda superado: es igualmente superada la ley de la economía mosaica, y es llevada a su cumplimiento en condiciones nuevas: comp. con *Mt.* 5, 17 [51]. El cristiano queda liberado de la ley como precepto exterior: no solamente de las prescripciones rituales de la ley mosaica, sino de toda la ley *qua lex,* en el sentido de que toda ley es carnal y judaica, siempre que es tomada como ley y no como respuesta del *agapè* a la exigencia en nosotros del *Agapè* de Dios. Ante esta ley, el cristiano es libre: *Gál.* 5, 1, 13; *Rom.* 6, 14. Pero todo el contenido de la ley se encuentra también como exigencia y como llamada del *agapè*. No hay otra deuda que la de amar, y así, quien ama ha cumplido, con esto, la ley (*Rom.* 13, 8), cuya plenitud total consiste en amar al prójimo como a sí mismo, a partir de Dios: *Gál.* 5, 14; *Rom.* 13, 9-10. El cristiano está llamado, destinado, a realizar las exigencias de este *agapè*. En este sentido, está sometido a ellas; por esto san Pablo puede llamarlas una ley, un precepto (*Gál.* 5, 14; *Rom.* 13, 9), la ley del Espíritu (*Rom.* 8, 2). El cristiano debe intentar continuamente, en las diferentes circunstancias de la vida, comportarse según estas exigencias; es decir, debe buscar la voluntad de Dios, *in casu,* contando con la renovación de nuestro espíritu por su Espíritu [52], y debe realizar así el Plan de Dios, su misterio (*I Tim.* 1, 4-5), que tiene por objeto hacer de todos nosotros un solo cuerpo, el de su Hijo (*Col.* 3, 14-15).

Estos son aspectos o datos que la teología moral católica ha revalorizado enérgicamente durante estos últimos decenios. Se ha esforzado, en efecto, por dar a la moral toda su dimensión espiritual de existencia cristiana bajo la acción y la llamada de Dios: restauración de la noción tomista de prudencia, que es «el esfuerzo para realizar en toda nuestra existencia las intenciones divinas» [53]; reva-

51. Para lo que sigue, ver St. LYONNET, S. J., *Introduction à Gál. et à Rom.* en la *Bible de Jérusalem* en fascículos (1953), y *Liberté chrétienne et loi de l'Esprit selon S. Paul,* en *Christus. Cahiers spirituels,* n.º 4 (1954), pp. 6-27, en donde se muestra cómo santo Tomás y la teología tradicional asumieron esta doctrina paulina.

52. *Rom.* 12, 2; cfr. *Col* 1, 9; *Ef.* 1, 9; *Rom.* 16, 25.

53. Fórmula del P. Th. DEMAN, en *Prudence chrétienne. Cahier de la Vie Spirituelle,* París, 1948, p. 30. Ver particularmente, en Francia, las publicaciones de los PP. A. GARDEIL, *La vraie vie chrétienne,* H.-D. NOBLE, Th. DEMAN (tratado sobre la prudencia, en la traducción francesa de la *Summa,* Ed. Rev. des Jeunes, 2.ª ed. París, 1949), J. LECLERCQ, *La conscience du chrétien. Essai de Théologie morale,* París, 1947, y Ph. DELHAYE, *La théologie morale d'hier et d'aujourd'hui,* en *Rev. Sc. relig.,* 27 (1953), pp. 112-130. En Bélgica, los trabajos de Dom O. LOTTIN y del can. J. LECLERCQ, *La enseñanza de la moral cristiana,* Desclée de Brouwer, Bilbao, 1952. En Alemania J. PIEPER, *Traktat über die Klugheit,* Leipzig, 1938; M. PRIBILLA, *Klugheit und Kasuistik,* en *Stimmen der Zeit,* 1334 (1938), pp. 210 ss. (el «caso» no debe ser un formulario de recetas hechas, sino tender a formar la conciencia); etc.

lorización de la idea de la imitación viva de Cristo (Fr. Tillmann); reaparición de la idea de «libertad cristiana», en el conjunto de una vida moral dominada por el Bien y por la caridad [54]; vuelta a la escuela del *agapè* [55]; voluntad de dar plenamente, a la teología moral, los fundamentos ontológicos de la existencia cristiana [56]; finalmente, asimilación, incluso, de la parte de verdad reivindicada, de manera a veces ambigua, por la corriente que está en la línea de la llamada «Moral de Situación» [57].

Una teología católica, fiel al pensamiento bíblico y a la tradición de la Iglesia, no puede adoptar pura y simplemente, como es sabido, el punto de vista de la «Moral de Situación». Una pura ética de situación, observaba desde 1950 el P. Rahner [58], terminaría disolviendo la obligación y podría convertirse en una forma moderna de laxismo. Su Santidad Pío XII, en dos discursos solemnes de la primavera de 1952 [59], y el Santo Oficio, en una Instrucción del 2 de febrero de 1956 [60], condenaron, en una pura «Moral de Situación», una autonomía individualista de la conciencia, el olvido del valor universal de las reglas dadas a la acción, particularmente de los preceptos negativos, que ninguna «situación» autoriza a conculcar, y, finalmente, un peligro de volatilizar el contenido de las reglas objetivas. El Santo Padre recordó — y esto se hallaba en la misma línea del movimiento teológico del que acabamos de hacer mención — que la prudencia,

54. R. EGENTER, *Von der Freiheit der Kinder Gottes*, Freiburg i. Br., 1941; O. KARRER, *Die Freiheit des Christenmenschen in der kathol. Kirche*, Einsiedeln-Köln, 1941.

55. P. LIPPERT, *De lo finito a lo infinito*, Fax, Madrid, 1957; G. GILLEMAN, *La primacía de la caridad en teología moral*, Desclée de Brouwer, Bilbao, 1957; V. WARNACH, *Agape. Die Liebe als Grundmotiv der neutestl. Theologie*, Düsseldorf, 1951. Añadir los dos volúmenes del P. B. HARING, *La Ley de Cristo*, Herder, Barcelona, 1963; R. CARPENTIER, *Le primat de l'amour dans la vie morale; Le primat de la charité en morale surnaturelle; Le primat de l'Amour-Charité comme méthode de thélogie morale*, en *Nouv. Rev. Théo.*, 83 (1961), pp. 3-24, 255-270, 492-509.

56. Por ejemplo, G. ERMECKE, *Das christliche Gewissen und die christl. Gewissensbildung in Moraltheologie u. Moralverkündigung*, en *Theol. Quartalsch.*, 131 (1951), pp. 385-413.

57. Esta asimilación, exagerada en Th. STEINBÜCHEL (*Christliche Lebenshaltungen in der Krisis der Zeit u. des Menschen*, Frankfurt a. M., 1949. Ver la crítica de *Herder Korrespondenz*, julio de 1950, pp. 456-459), es más feliz en R. EGENTER (*Kasuistik als christliche Situationsethik*, en *Münchener Theol. Zeitschr.*, 1 [1950-54], pp. 54-65) y W. DIRKS (*Wie erkenne ich was Gott von mir will?*, en *Frankfurter Hefte*, abril 1950; trad. francesa en *Supplément de la Vie spirituelle*, septiembre de 1951, pp. 243-270).

58. *Situationsethik u. Sündenmystik*, en *Stimmen der Zeit*, 145/5 (1950), pp. 330-342; *Gefahren im heutigen Katholizismus*, Einsiedeln-Köln, pp. 31 ss. (trad. francesa, *Dangers dans le Catholicisme d'aujourd'hui*, París, 1959). Comp. con nuestros *Jalones para una teología del laicado*, Estela, Barcelona, 1963, pp. 537-541.

59. Discurso de 23 de marzo de 1952 a la Jornada de la Familia, (*Acta Ap. S.*, 1952, pp. 270-278), y a la Federación mundial de las Juventudes Femeninas católicas, 18 de abril de 1952 (pp. 413-19).

entendida en el sentido de santo Tomás de Aquino, responde a todas las exigencias válidas de una ética de situación.

En la «*teo*-logía» de santo Tomás (ver más arriba, nota 53), la realización del hombre está totalmente referida a Dios, el humanismo es totalmente teologal, y la prudencia, virtud de los medios, «informada» totalmente por la caridad. Una casuística tiene su lugar en el conjunto de una vida prudente que intenta responder a las exigencias de la caridad. No una casuística que pretende dar una solución, totalmente hecha, de los «casos», mediante una pura deducción de principios generales, o de algo que se tiene por principios : esto sería desconocer lo específico del orden *práctico,* tal como lo ve santo Tomás, y sería también traicionar las lecciones de san Pablo. Ni tampoco una casuística limitada sólo al aspecto *legal* o *jurídico* de las cosas [61]. Sino, en la línea de san Pablo, y, así lo esperamos, en su escuela, un esfuerzo realizado dentro de la comunión de la Iglesia [62] para responder a las intenciones de Dios, que es *Agapè,* en la situación en la que nos hallamos colocados.

ADDENDA: No hemos conocido el trabajo de H. VON CAMPENHAUSEN, *Die Begründung kirchlicher Entscheidungen beim Apostel Paulus (Sitzungsber. d. Heidelb. Akad. d. Wiss.,* Phil.-hist. Kl.) Heidelberg, 1957, hasta después de la redacción y de la publicación del precedente estudio; el autor demuestra que San Pablo parte para cada decisión concreta del centro de la fe y de la Iglesia.

San Pablo hace jugar a la *paz* un papel semejante al que hace jugar al *agapè,* como principio de «casuística»: cfr. J. COMBLIN, *Théologie de la paix. Principes,* París, 1960, p. 248.

A la inspiración y a los principios de esta «casuística» de San Pablo, sacados del *agapè,* corresponden: 1.° la *exhortación* apostólica, que no es la intimación de una orden legal, sino una llamada imperiosa, en nombre de la misericordia de Dios. Cfr. H. SCHLIER, *Le temps de l'Église,* Tournai-París, 1961, pp. 85 ss., y 2.° la naturaleza misma y las reglas del ejercicio de la autoridad en el cristianismo. Cfr. nuestro estudio *La hiérarchie comme service,* en el volumen colectivo *L'Épiscopat et l'Église universelle,* París, 1962, pp. 67-99.

60. En *Acta Ap. S.,* 1956, pp. 144-145. Buen comentario del P. J. FUCHS, en *Nouv. Rev. Théol.,* 78 (1956), pp. 798-818.

61. Tal como lo quiere J. KLEIN, *Ursprung und Grenzen der Kasuistik,* en *Aus Theol. u. Philos. Festschrift Fr. Tillmann,* hrsg. v. Th. STEINBÜCHEL y Th. MUNCKER, Düsseldorf, 1950, pp. 229-245. La exposición histórica de K., interesante por lo que aporta, es parcial y tendenciosa. Además, aquí como en otros trabajos, K. juega con una oposición desafortunada, heredada de R. SHOM, entre derecho y moral o espiritualidad.

62. En esta concepción eclesial de la prudencia, que tiene su lugar en lo que S. TOMÁS (*Summa teol.,* II-II, q. 49, a. 3 y paralelos) dice sobre la docilidad del hombre prudente, se inscribiría toda la luz que el cristiano debe buscar, no solamente en el consejo de personas más ilustradas que él, sino en la tradición de los Pastores, de los santos, de los teólogos, etc.

El sacerdocio del Evangelio, el sacerdocio aarónico y el sacerdocio de los paganos[1]

El catolicismo contemporáneo se complace en buscar lo que se puede llamar «lo específico cristiano». En esto está inspirado por el Espíritu Santo, del cual san Ireneo dice que «rejuvenece sin cesar el depósito de la tradición apostólica conservada en el vaso de la Iglesia, y comunica su juventud al vaso que la contiene»[2]. Y, además, está como obligado a ello a causa de la confrontación, que ha llegado a ser inevitable y, a veces, violenta, con ideologías de toda clase, neopaganas, totalitarias u otras, en cuyo torbellino nos ha tocado vivir. Y, también, a causa del diálogo con otros hombres, que mantienen otras posiciones religiosas. Es ésta una condición difícil; pero seríamos miles los que daríamos testimonio de que ha sido para nosotros bienhechora, y de que se ha convertido en una ocasión de renovación en nuestra comprensión del Evangelio.

El sacerdocio es una de las realidades o de las nociones en las que lo «específico cristiano» aparece con más fuerza, cuando uno estudia atentamente los textos del Nuevo Testamento. Esto se nota sin dificultad en el vocabulario. Pero ya se puede suponer que, por debajo del vocabulario, está aquí en cuestión todo *el sentido* de la institución.

He aquí los hechos: las palabras *hiereus* (sacerdote, sacrificador) o *archiereus* aparecen, la primera, más de treinta veces, y la segunda, más de ciento treinta veces, en el N. T. El empleo de estas palabras es tan constante, que manifiesta evidentemente una intención consciente y altamente significativa. Y esto, tanto más, cuanto que los escritores de las primeras generaciones cristianas han

1. Publicado en el *Bulletin du Cercle S. Jean - Baptiste* (sólo ciclostilado en aquel momento), junio-julio de 1957, pp. 193-204, y en *Évangéliser* (Bruselas), n.º 76, enero-febrero de 1959, pp. 288-304.
2. *Adv. Haer.*, III, 24, I (P. G. 7.166).

seguido exactamente la misma línea. En ellos, como en el Nuevo Testamento, *hiereus* o *archiereus* se emplea ya sea para designar a los sacerdotes del sacerdocio levítico, ya sea, al menos una vez (*Hechos,* 14, 13), para designar a los sacerdotes paganos. La palabra *hiereus,* aplicada a las realidades cristianas, no es empleada sino al hablar o bien de Cristo (sobre todo en la epístola a los hebreos), o bien de los fieles (Apocalipsis). Nunca es aplicada a los ministros jerárquicos. Hay una sola excepción en la epístola de san Clemente de Roma a los corintios (hacia el año 96 después de C.), en un pasaje realmente importante, que sería suficiente, a falta de otras indicaciones, para informarnos de que, mientras vivió el apóstol Juan — que terminaba en este momento el texto definitivo de su Apocalipsis, y cuyo evangelio no había sido redactado todavía en su conjunto —, la comunidad cristiana usaba un título jerárquico de sacerdocio que distinguía a los ministros respecto de la cualidad sacerdotal de todo el cuerpo [3].

Los Apóstoles y los primeros cristianos estaban dominados por el sentimiento de tenerlo todo en Jesucristo. Para ellos, toda la relación del hombre con Dios — reglas de acción, templo, sacerdocio, sacrificio — consistía en Jesucristo, cuya realidad y cuya vida se hacían nuestras por la fe. La epístola a los hebreos, que es el documento sacerdotal por excelencia del N. T., está llena de esta afirmación, y resume, además, su mensaje con estas palabras: «El punto principal de todo lo dicho es que tenemos un Pontífice que está sentado a la diestra del trono de la Majestad de los cielos, ministro (liturgo) del santuario y del tabernáculo verdadero, hecho por el Señor, no por el hombre» (8, 1).

Pero si el sacerdote de los cristianos es único, no está solitario. Si hay una verdad presente en cada página del evangelio y en san Pablo es la de que Cristo es el *primogénito entre muchos hermanos,* y que comunica a muchos lo que ha realizado Él por todos: Él es el templo, pero los fieles son templos con Él; el único templo de los tiempos mesiánicos es su cuerpo, resucitado, y su cuerpo de comunión, la comunidad de los cristianos. Él es sacerdote y sacrificio, pero los fieles son sacerdotes y sacrificio con Él: más de quince lugares del N. T. lo dicen [4]. Estas citas expresan con precisión en

3. «...al sumo sacerdote de la antigua Ley le estaban encomendadas sus propias funciones; su propio lugar tenían señalado los sacerdotes ordinarios, y propios ministerios incumbían a los levitas; el hombre laico, en fin, por preceptos laicos está ligado» (*Cor.* 40, 5).

4. Cfr. *I Pe.* 2, 4-5, 9-10; *Apoc.* 1, 5-6; 5, 9-10; 20, 6; 22, 3-5; *Rom.* 6, 13 y ss.; *Heb.* 12, 28; 13, 15-16; *Ef.* 2, 18, 22. Y ver todavía en *Heb.* 4, 14-16; 7, 19; 10, 19-22, todo el tema de *tener acceso...*

qué consiste la cualidad sacerdotal y los sacrificios del cuerpo eclesial: no en ofrecer cosas materiales, sino en edificar, mediante la fe de los fieles, un templo espiritual, *en el cual el mismo hombre vivo se ofrece como sacrificio espiritual.*

Aquí, como siempre, el cristianismo se presenta como la realización de lo que habían predicado los profetas. En realidad, cuanto más se estudia la Biblia, mejor se ve que los profetas fueron los primeros cristianos, según la expresión de los Padres. Los profetas anunciaron, reclamaron, no la supresión del culto y del templo, sino su realización *espiritual.* Dios habitaría para siempre con su pueblo, pero no de manera local: habitaría allí en donde Él reinase por la obediencia y la fe. Habría sacrificios, pero no de *cosas* exteriores al hombre: el verdadero sacrificio sería el de la vida misma, orientada toda hacia Dios por la fe y el amor, en una adhesión afectuosa y filial a su voluntad. En una palabra, en su esencia y en su realidad mismas, la *Ecclesia* sería templo, sacrificio. El cristianismo, realizándose, tendría, por sí mismo, cualidad sacerdotal.

En estas condiciones, ¿qué podía ser el sacerdocio propio de los ministros jerárquicos? El N. T., tal como hemos visto, no los llama directamente «sacerdotes». Los designa mediante nombres de funciones, de servicios. Ya Nuestro Señor había declarado, señalando en este punto una distinción formal y muy clara con respecto a un orden de vida pagano, que en su comunidad mesiánica no había otro grado de poder más que las actitudes de servicio (*Mc.* 10, 41-45 y lugares paralelos). Los ministros jerárquicos son designados, en el Nuevo Testamento y en los escritores cristianos hasta finales del siglo II, con nombres de función: *episcopi,* obispos (inspectores), presbítero (anciano, consejero), diácono (ministro, servidor) higoumeno (jefe), presidente. A esto habría que añadir las listas de «carismas» o de dones espirituales concedidos «para la edificación del cuerpo de Cristo»: Apóstoles, profetas, doctores, evangelistas, pastores (*Ef.* 4, 11; *I Cor.* 12, 28).

Estas son funciones diversas, cuyo valor jerárquico es, por lo demás, desigual, y que, bajo diferentes aspectos, tienden hacia un mismo y único objetivo: la construcción del cuerpo de Cristo, que es templo y sacrificio, mediante el servicio del Evangelio. Es extrordinariamente notable e importante observar que el N. T. transpone en términos de Evangelio y de fe viva lo que, en el A. T., era concebido principalmente de manera cultual-ritual. Sólo dos ejemplos. San Pablo escribe: «¿No sabéis que los que ejercen las funciones sagradas viven del santuario, y los que sirven al altar, del altar participan?» [Esta es la ley del A. T.; y he aquí el régimen de los tiempos mesiánicos]: «Pues así ha ordenado el Señor a los que

anuncian el Evangelio: que vivan del Evangelio»[5]. Parece que, en vez de un sacerdocio de culto ceremonial, se establezca en adelante un ministerio del Evangelio. Y de hecho, cuando san Pablo enumera los ministerios, en vista de los cuales son concedidos los dones espirituales, enumera los apóstoles, los profetas, los doctores, los evangelistas: ministerios del Evangelio (*I Cor.* 12, 28; *Ef.* 4, 11). ¿No será porque el sacrificio, en adelante, es el de la fe viva que anima toda la vida, en una obediencia filial a Dios?: «Os ruego... que ofrezcáis vuestros cuerpos (personas vivas) como hostia viva, santa, grata a Dios; este es vuestro culto racional (culto espiritual o servicio racional)» (*Rom.* 12, 1). El sentido o el contenido de esta afirmación queda explicado en los versículos siguientes, 2-13, de los que hablaremos. Se verá que en ellos hay una identidad real entre el programa de la construcción del cuerpo de Cristo, mediante una entrega de sí mismo a todo lo que edifica la comunidad de los hombres en Cristo, y el sacerdocio. Esta comunidad es, también, el templo hecho de piedras vivas (comp. con *I Pe.* 2, 4-10; *Ef.* 2, 13-22).

Efectivamente, vemos que san Pablo atribuye un valor sacerdotal a este ministerio del Evangelio que consiste en suscitar, nutrir y educar en los fieles una fe que, vivida en toda la vida, constituye el sacrificio espiritual de los cristianos. Los dos textos decisivos, en los que subrayamos las expresiones cultuales o sacrificiales, y, por tanto sacerdotales, son los siguientes:

«La gracia, que por Dios me fue dada, de ser ministro de Jesucristo entre los gentiles, encargado de un *ministerio sagrado (sacerdotal)* en el Evangelio de Dios, para procurar que la *oblación (sacrificial)* de los gentiles sea aceptada, santificada por el Espíritu Santo» (*Rom.* 15, 16).

«Y aunque *tuviera que libarme* sobre (con o para) el *sacrificio* y el *servicio (liturgia)* de vuestra fe...» (*Fil.* 2, 17; comp. *I Tim.* 4, 6).

Se podría aducir *II Cor.* 5, 18-20 y 2, 15, comparado con *Ef.* 5, 2; y otros temas, como el de la colecta (*Rom.* 15, 27; *II Cor.* 8, 4; 9, 12).

¿Qué lugar ocupa la Eucaristía en todo esto? ¿Qué lugar ocupa la función evidentemente sacerdotal de celebrar la pascua del Señor hasta que Él vuelva? Están en el centro de todo lo que acabamos de decir. Pero la realidad de la relación entre todo esto y la ofrenda eucarística sobrepasa los enunciados literarios que podrían ser citados, y tiene que ser percibida en una contemplación viva del misterio cristiano.

5. Cfr. *I Cor.* 9, 13-14; comp. con *I Tim.* 5, 18, con referencia, esta vez, a *Deut* 25, 4; y luego *Mt.* 10, 10; *Lc* 10, 7.

Si, en régimen cristiano, no existen otros sacrificios que el del mismo hombre, no hay tampoco más sacrificio agradable (*euprosdektos)* a Dios que el de Jesucristo, perfectamente puro y filial: ver *Hebr.* 10, 4-10, que termina con estas palabras: «Somos nosotros santificados por la oblación del cuerpo de Jesucristo, hecha una sola vez». Queda claro que este «una sola vez» no excluye la «repetición» (en el sentido de Péguy) de esta oblación, realizada por los ministros litúrgicos en el «Haced esto en memoria (de Él»). Verdaderamente, uno solo sube al cielo, el que ha descendido del cielo (cfr. *Jo.* 3, 13): este acceso al Santo de los Santos, del que la epístola a los hebreos no cesa de decir que nosotros lo realizamos, lo realizamos efectivamente en la medida en que estamos incorporados a él, en su subida o en su «paso», es decir, si formamos con él un solo cuerpo de pascua, de sacrificio, de muerte y de resurrección. Y, ¿cómo hacerlo, sino mediante la apropiación sacramental del misterio de Cristo, que se opera primeramente en el bautismo, y, luego, en la comunión de su cuerpo, entregado por nosotros?

Por otra parte, según hemos visto, el programa sacerdotal del sacrificio espiritual de los cristianos, ya sea considerado desde el punto de vista del ministerio apostólico (edificar el cuerpo de Cristo), ya desde el de los fieles (*Rom.* 12, 1-10), consiste en hacer un solo cuerpo, el cuerpo de Cristo, ofrecido a Dios Padre. En virtud de una percepción, genialmente profunda de la realidad cristiana, san Agustín escribió al fin de una de las páginas más grandiosas que jamás hayan sido escritas por una pluma cristiana: «Hoc est sacrificium christianorum: *multi unum corpus in Christo.* Quod etiam sacramento altaris fidelibus noto frequentat ecclesia, ubi ei demonstratur, quod in ea re quam offert, ipsa offeratur» [6] (*De Civ. Dei,* X, 6). La perspectiva de «hacer un solo cuerpo» está estrechamente ligada al ofrecimiento del cuerpo sacrificado de Jesucristo. Un estudio del empleo de la palabra *soma* (cuerpo) en el N. T. manifiesta dicho vínculo: *soma* es el cuerpo de Cristo fruto de la comunión, la Iglesia, que es también el templo de Dios; y no es tal, sino en unión, mediante la Eucaristía, con el *soma,* cuerpo de Jesucristo, que es el cuerpo entregado, sacrificado en la cruz, y luego en su memorial eucarístico [7].

6. «Este es el sacrificio de los cristianos: *muchos un solo cuerpo en Cristo.* Este misterio, la Iglesia también lo celebra asiduamente en el sacramento del altar, conocido de los fieles, donde se le muestra que en la oblación que hace se ofrece a sí misma» (Trad. de la B. A. C.).

7. Ver, entre otros, *I Cor.* 12, 13 (bautismo), 11, 23 ss., y 10, 16 ss. (eucaristía); *Ef.* 2, 16; estudios de C. F. D. Moule, *Sanctuary and Sacrifice in the Church of the N. T*, en *Journal of Theol Studies,* 1950, pp. 29-41.

En esta perspectiva, pensamos, con E. Lohmeyer (en *Theologische Rundschau,* 1937,

En una palabra, el sacerdocio ministerial o jerárquico del cuerpo de Cristo, si es verdad que es esencialmente un ministerio de la fe viva, es decir, del sacrificio espiritual de los fieles, es, también, esencialmente y de manera decisiva, un ministerio de la celebración eucarística: solamente mediante mi comunión en esta celebración se cumple el sacrificio espiritual, en espíritu y en verdad, que Dios espera de su pueblo, convertido en cuerpo de Cristo. Celebración sacramental, litúrgica [8].

Conviene insistir en este carácter colectivo y visible, litúrgico y sacramental, del sacrificio de Cristo, que el apostolado cristiano ha recibido la misión y el poder de celebrar. Ya tenemos conciencia de que la manera como hemos presentado las cosas, por más que sea justa y ceñida a los textos, y por más necesaria que sea para percibir bien las exigencias profundas del sacrificio cristiano, podría orientar el espíritu en un sentido de interioridad exclusivamente personal y, en definitiva, individualista, que no es la del cristianismo. El personalismo y la interioridad de la religión profética podrían desembocar, si no se prestase atención más que a este aspecto, en la interpretación totalmente moral de un Filón. Pero Jesucristo, en quien y por quien tiene únicamente su cumplimiento la voluntad de Dios de no recibir otro sacrificio que la obediencia afectuosa y filial del hombre, nos ha «entregado» su sacrificio, para que pudiésemos unirnos a Él y realizar en Él el nuestro, en una celebración común, pública, visible, litúrgica: eclesial, en una palabra. Tal como dice la encíclica *Mediator Dei,* uniéndose a su celebración realizada por los sacerdotes ordenados, «los verdaderos fieles se distinguen de los pseudo-cristianos y de los heterodoxos» (*Acta Ap. Sedis,* 1947, p. 530). Volveríamos aquí a exponer toda la doctrina de la encíclica, tal como lo hemos hecho en nuestros *Jalones para una teología del laicado,* si nuestra intención no fuese menos ambiciosa: precisar lo específico del sacrificio y del sacerdocio evangélicos, comparándolos con los sacrificios y los sacerdocios aarónico, por una parte, y pagano, por otra.

Esta celebración litúrgica, si quiere ser culto cristiano, acto del sacerdocio del N. T., no deberá ser una prestación legal, ritual, consistente en una cosa exterior al hombre. A causa de la percepción profunda de esta exigencia, los Padres, en particular san Agustín,

p. 296) y E. G. SELWYN (*The First Epistle of St. Peter,* Londres, 1947, pp. 294-298), que el pasaje de *I Pe.* 2, 4 ss. sobre el templo espiritual, los sacrificios y el sacerdocio espiritual, comporta una referencia implícita a la Eucaristía. Nosotros diríamos lo mismo de *Heb.* 10, 19, 22 y 13, 10, 15-16.

8. No hay espacio aquí para mostrar cómo los otros «poderes» del sacerdocio ministerial o jerárquico se sitúan en esta perspectiva, como consecuencia del poder de celebrar la Eucaristía: el poder de perdonar los pecados, de gobernar y enseñar al cuerpo eclesial, etc.

pero también Orígenes y otros, nos proponen con frecuencia fórmulas en las que parece que el contenido de la Eucaristía sea menos lo que nosotros llamamos la «presencia real», que la fe viva o la unidad misma de los cristianos. En realidad, desde el punto de vista del Evangelio y en el régimen mesiánico del pueblo de Dios, ambas cosas son inseparables. La Eucaristía del N. T. no es un rito que se celebre prescindiendo del don de nosotros mismos a Dios, y del don de unos en favor de otros, de manera que se forme un solo cuerpo de sacrificio en Jesucristo, entregado por nosotros. Lo propio del Nuevo Testamento es precisamente que, en adelante, el sentido interior de las cosas está dado junto con las mismas cosas, y no puede ser separado de ellas (la ley era una pura obligación que no contenía la gracia correspondiente; pero la ley del N. T., dice santo Tomás, es principalmente la gracia del Espíritu Santo...) [9]. Por más bella que sea la celebración, si no incluye el coronamiento del sacrificio espiritual de los hombres, si no es de por sí capaz de realizar su sacrificio, no es con toda verdad la celebración del sacrificio del *Nuevo Testamento*.

Todo esto exigiría ser explicado, y, tal vez, incluso justificado, de manera más amplia. Nos limitamos a proponer un esquema. Nos gustaría también esbozar, al menos, algunas aplicaciones pastorales. Con todo, lo esencial en relación con el sacerdocio en el N. T. creemos que ya ha sido dicho. Podemos barruntar lo que es ser sacerdote del Evangelio.

Así, podemos ahora comprender un poco mejor por qué el N. T., de una manera sistemática que no puede ser sino intencionada, ha evitado emplear la expresión *hiereus,* sacrificador, para designar a los ministros jerárquicos, mientras continúa usando esta expresión para hablar de los sacerdotes judíos, e incluso de los paganos. ¿No habrá querido con eso distanciar el sacerdocio cristiano del sacerdocio de los sacerdotes judíos o de los paganos? Adoptemos esta hipótesis, y tratemos de percibir bien la originalidad del sacerdocio del Evangelio con relación al sacerdocio aarónico y al de las religiones paganas.

A) El régimen del judaísmo puede ser caracterizado, desde el punto de vista que nos interesa, por la dualidad de la función sacerdotal y de la función profética. Hablamos del judaísmo desarrollado, posterior al siglo VIII a. de Jesucristo, porque, en una época anterior, las diferentes funciones se entremezclaban, e incluso parece que no estuvieron completamente disociadas de ciertas concepciones o prác-

9. *Sum. teol.,* I-II, q. 106, 1.

ticas «religiosas» análogas a las de los pueblos paganos de alrededor. En todo caso, a partir del siglo VIII y en los tiempos próximo a la cautividad, la relación religiosa del hombre con Dios presentaba dos líneas de realización, cuya oposición mutua no hay que exagerar, como lo ha hecho con frecuencia la crítica protestante del siglo XIX; pero es muy importante ver bien la dualidad y las diferencias. Por un lado, la línea cultual, dominio de los levitas y del sacerdocio; por el otro, la línea profética.

El culto estaba regulado por la ley dada a Israel desde Moisés, para hacer de Israel un pueblo aparte, consagrado al reconocimiento del verdadero Dios, en medio de naciones idólatras. La ley, confiada a la fidelidad de los sacerdotes, organizaba la vida del pueblo como pueblo consagrado, segregado, y, por tanto, enteramente sacerdotal (cfr. *Éx.* 19, 5 ss.), según prescripciones extraordinariamente meticulosas, en las cuales se afirmaba el derecho de Dios. Cuanto más se acercaban a la morada de Yavé, más estrechas se hacían estas prescripciones y, con ellas, la segregación, la consagración y la santidad. El *Levítico* regulaba meticulosamente los sacrificios, sus diferentes especies y su ritual, la investidura de los sacerdotes, la distinción de puro e impuro, las fiestas, etc. Un régimen de prohibiciones y de purificaciones estaba en vigor en todo el territorio sagrado de Israel: abstención de relaciones sexuales en ciertas condiciones, purificaciones si uno se había encontrado, aunque fuese por casualidad, con un cadáver, distinción de carnes puras e impuras, abluciones, etc. Pero los levitas estaban sometidos a obligaciones más estrictas, y los sacerdotes que prestaban servicio en el Templo, más todavía. El mismo Templo contaba con una serie de recintos, desde el Atrio de los Gentiles hasta el mismo santuario, y el acceso hasta el lugar sagrado se hacía progresivamente limitado y oneroso. Sólo los sacerdotes en ejercicio penetraban en el mismo santuario, y estaban constreñidos a los más severos reglamentos de la santidad legal; y, en el Santo de los Santos, penetraba sólo el gran sacerdote, una vez al año, después de haber ofrecido un sacrificio igual por sus faltas personales y por las del pueblo.

Los sacrificios consistían en ofrendas de animales o de primicias de las cosechas. Y la verdad es que con frecuencia eran dictados por un sentimiento muy profundo y muy auténtico de religión: la oración de Israel es perennemente para la Iglesia una escuela de servicio del Señor. Pero no es menos verdad que los sacrificios legales consistían en *cosas;* el espíritu del culto estaba como dividido con relación a su cuerpo: hasta que los profetas anuncian, a modo de primer evangelio, la idea de sacrificios consistentes en las disposiciones del corazón y en la acción de gracias.

Los profetas, efectivamente, predicaban el alma de la religión: una religión en la vida y en la Historia.

Una religión en la vida, que consistía en las disposiciones del alma: la justicia y el juicio (Amós), la misericordia y el juicio (Oseas, Miqueas), la misericordia y «el conocimiento de Yavé» (Oseas), una religión que se resume en estos admirables versículos: «Seré tu esposo para siempre, y te desposaré conmigo en justicia, en juicio, en misericordias y piedades, y yo seré tu esposo en fidelidad y tú reconocerás a Yavé» (*Oseas,* 2, 21-22)[10]. Los actos cultuales, como tales, eran más bien objeto, por parte de los profetas, de crítica severa. No es que los profetas estuviesen en principio contra el culto: muchos de ellos eran sacerdotes. Pero pensaban que las *cosas del culto,* y el mismo Templo tomado como casa, alejaban de Yavé más que ayudaban a estar en comunión con él, desde el momento en que no se las hacía servir con una cierta disposición del corazón, que es, ni más ni menos, la que exigían las expresiones mencionadas. Lo que Dios quería era que el alma del culto estuviese presente en su cuerpo, era que le fuesen ofrecidos una religión, un culto y unos sacrificios en los que se expresase una vida de obediencia afectuosa a su voluntad.

También predicaban *una religión en la Historia.* Sabemos que la función profética consistía menos en predicar el futuro — aunque es verdad que los profetas, más de una vez, anunciaron el futuro — que en ilustrar los sucesos del momento a la luz de la voluntad, de las exigencias y de la justicia de Dios[11]. Basta recordar la predicación de Isaías cuando la coalición siro-efraimita, y cuando la invasión de Senaquerib, y, luego, su anuncio de la cautividad. Y el tema del «Resto», y cómo los profetas mostraron, en un desastre nacional en el cual se podía ver una verdadera destrucción, un designio misericordioso de Dios orientado hacia el futuro, lleno de esperanza, que anunciaba el misterio de la Iglesia... La palabra profética es, constantemente, instigadora y educadora de la fe en el Dios vivo que actúa en la Historia, y exige de sus fieles una respuesta de fe, no sólo en los actos intemporales de una liturgia sagrada, sino en los mismos acontecimientos del tiempo.

Además, cuando Israel, vencido y sojuzgado, vio su Templo arrasado, sus miembros más selectos cautivos y obligado a vivir sin sacrificios, sin Santo de los Santos, en medio de un pueblo idólatra, la religión sacerdotal apareció claramente como inadecuada.

10. Nuestro Señor señala bien, en el Evangelio, que éste era el espíritu o el sentido de la Ley: *Mt.* 22, 23.

11. Comp. con Paul CLAUDEL (*Intr. au livre de Ruth,* p. 96): «...estos comentadores de la actualidad, esta conciencia viva de la vocación y del destino de Israel».

Tal vez éste es el momento y la situación en que se dan los principios remotos, imposibles de determinar con precisión, de la institución de otro tipo de culto diferente del culto sacrifical del Templo, a saber, el culto de instrucción y de alabanza, de fe y de oración, de las sinagogas. Sea de esto lo que sea, en la época de Nuestro Señor veremos, junto al culto sacrifical del Templo, un culto sinagogal que se practica por doquier. Y es lícito observar aquí que, si bien Nuestro Señor respetó el Templo, jamás se ve que haga ofrecer en él sacrificios: en el Templo ora y enseña, ejerce, en una palabra, los actos del culto sinagogal. En cambio le vemos participar frecuentemente en el culto de las sinagogas: liturgia de la palabra y de la oración.

Santo Tomás de Aquino, cuyo sentido del despliegue, de las etapas y de la originalidad de la economía cristiana fue muy vivo [12], tiene unas palabras de gran alcance y de gran significado: «En la Antigua Disposición, dice, uno era el lugar del sacrificio, el Templo, y otro el lugar del culto espiritual, consistente en la enseñanza de la ley y de los profetas: las sinagogas. Las Iglesias cristianas no conocen esta dualidad; han ocupado, conjuntamente, el lugar del Templo y de las sinagogas, porque el sacrificio de la Iglesia es espiritual: entre nosotros, el lugar de la enseñanza de la fe es el mismo que el del sacrificio» [13]. La idea que santo Tomás enuncia aquí como de paso toca, por lo que respecta a nuestro tema, el punto decisivo. Para saber lo que es ser sacerdote, no ya de Moisés, sino del Evangelio, no hay más que aplicar al sacerdocio lo que se acaba de decir del culto. Lo propio de los tiempos evangélicos, y, por tanto, lo específicamente cristiano con relación al régimen mosaico, consiste en esto: el culto es espiritual, «en espíritu y en verdad» (*Jn.* 4, 24). Lo cual no quiere decir que hayan sido simplemente alegorizados o moralizados los enunciados de la Ley, como lo hacían los judíos helenizados, y Filón en particular. Sino que todo se ha convertido en realidad en el hombre mismo, mediante la acción del Espíritu Santo. Verdaderamente, no hay más sacrificio, más culto, que el del hombre mismo, en su vida consagrada y ofrecida. La noción del sacerdocio se precisó consiguientemente.

El sacerdocio del N. T. no es ya el sacerdocio aarónico, sino un sacerdocio de arriba, «según el orden de Melquisedec», que realiza un culto según el programa de los profetas. Es un sacerdocio profético. Orígenes lo comprendió bien, al escribir, hacia la mitad del siglo III, este texto admirable que citaremos. Orígenes sostiene que Josué, hijo de Nun, sucesor de Moisés, es el tipo de Jesús, «qui post

12. Ver nuestro artículo en *Festchrift f. Joseph Lortz*, t. II, Wiesbaden, 1957, pp. 73-122.
13. *Sum teol.*, I-II, q. 102, a. 4, ad 3.

mortem Moysi suscepit imperium» (que recibió el caudillaje, después de la muerte de Moisés) ; puesto que Moisés es la ley, y Jesús (Josué) es la libertad de Cristo. Así comenta el versículo bíblico : «Moisés, mi siervo, ha muerto» (*Jos.* 1, 2) :

«Es preciso narrar la muerte de Moisés ; porque si no comprendemos cómo muere Moisés, no podremos darnos cuenta de cómo reina Jesús. Si, pues, tú ves Jerusalén destruida, el altar devastado, la cesación de los sacrificios, de las ofrendas y libaciones, los sacerdotes, los pontífices y los levitas eliminados : cuando tú ves que todo esto ha cesado, puedes decir que Moisés, el servidor de Dios, ha muerto. Si tú no ves ya a nadie que venga tres veces al año ante el Señor a ofrecerme presentes en el Templo, ni a sacrificarme la pascua, ni a comer los ázimos, ni a ofrecer las primicias, ni a consagrar nada de todo esto, puedes decir que Moisés, el servidor de Dios, ha muerto. Por el contrario, cuando veas que los gentiles vienen a la fe, que se construyen iglesias y altares, que no reciben la aspersión de sangre de animales, sino que son consagrados con la preciosa sangre de Cristo, cuando veas que los sacerdotes y los levitas tienen como servicio, no la sangre de los toros y los machos cabríos, sino la palabra de Dios mediante la gracia del Espíritu Santo, entonces di que Jesús ha recibido y obtenido el caudillaje después de Moisés : no este Jesús hijo de Nun, sino Jesús el Hijo de Dios. Cuando veas que Cristo es inmolado como pascua nuestra y que comemos los ázimos de la sinceridad y de la verdad, cuando veas, en la Iglesia, viudas, vírgenes y mártires, que llevan, como frutos de la buena tierra, treinta, sesenta y ciento por uno, cuando veas que la semilla de Israel se multiplica en aquéllos que no han nacido de la sangre ni de la voluntad del hombre, ni de la voluntad de la carne, sino de Dios, y cuando veas a los hijos de Dios que estaban dispersos, reunirse en uno, cuando veas al pueblo de Dios observar el sábado, no retirándose, en la ociosidad, de los negocios comunes, sino cesando en las obras del pecado, cuando veas todo esto, ya puedes decir : Moisés, el servidor de Dios, ha muerto, y Jesús, el Hijo de Dios, ha recibido el caudillaje...» [14].

No es éste el lugar, y no tenemos para ello espacio, de desplegar las inmensas consecuencias espirituales y pastorales, e incluso eclesiológicas, de esta doctrina. Equivaldría a esbozar todo el programa del sacerdocio católico, de las actitudes espirituales que reclama y de la obra que debe realizar. El tema es inmenso, nuevo en muchos aspectos, sin que esto sea descartar el hecho de que capítulos enteros

14. *In lib Jesu Nave,* hom 1. 3 (ed Baehrens, pp. 296 97), o en P. G. (12, 833-834), hom. 2, n. 1.

de lo que ha sido dicho con relación a Él, a lo largo de los siglos [15], quedarían incluidos en este programa y enriquecerían continuamente sus párrafos.

B) Cuando tratábamos de comparar el sacerdocio cristiano con el sacerdocio levítico, encontrábamos, a la vez, continuidad, ruptura y coronamiento. Si ahora consideramos los sacerdocios del paganismo, lo que nos impresiona es el contraste. Es verdad que, puesto que la naturaleza no es ni enteramente mala, ni falsa, existe también aquí un cierto aspecto de consumación. Pero a condición de que se vea bien y de que se plantee, de entrada, la necesidad de una ruptura y de una corrección radicales.

Hemos hablado de «sacerdocios paganos». No hay que engañarse. El tema, si se toma en toda su amplitud, es inmenso; exigiría que se distinguiesen muchos aspectos y muchas etapas [16]. Precisemos que pensamos principalmente en el sacerdocio pagano del mundo cultural con el que el Evangelio, en sus comienzos, tuvo que enfrentarse.

Las religiones paganas establecidas eran esencialmente un culto de fuerzas operantes en la naturaleza, con miras a hacerlas favorables mediante ciertos ritos minuciosamente definidos. La observancia exacta de estos ritos, reservada a un clero iniciado, era esencial.

Un culto, decíamos. No una fe. Esto se manifiesta claramente, por ejemplo, en este pasaje de Varrón, citado por san Agustín [17]: «Theologia (es decir, la mitología, la religión de los dioses) est quod in urbibus cives, maxime sacerdotes, nosse atque administrare debent. In quo est quos deos publice colere (quae) sacra ac sacrificia facere quemque par sit.» Se trata, esencialmente, de realizar ritos sagrados y sacrificales. Nor por piedad personal, ni para encontrar una comunión de orden espiritual, sino para cumplir una actividad obligada, en nombre de una colectividad, especialmente de la Ciudad («in urbibus cives»). Es verdad que, en la Antigüedad, hubo hechos de adivinación y de oráculos; con frecuencia estas actividades eran atribuciones del sacerdocio. Pero esto es algo muy diferente de la fe en el Dios vivo y de la comunión con su voluntad de salvación, reclamadas por los profetas de Israel, que constituyen el contenido del sacrificio espiritual del N. T.

15. En particular los textos autorizados, recogidos por Mons. P. VEUILLOT, en *Notre sacerdoce*, 2 vol., París, 1954.

16. Se puede encontrar una documentación en Mircéa ELIADE, *Traité d'histoire des Religions*, París, 1949; E. O. JAMES, *The Nature and Function of Priesthood*, Londres, 1955. Pero, desde el punto de vista bíblico, la posición comparatista inherente a este género de estudios es decepcionante y nos parece notablemente inadecuada.

17. Cfr. *Civ. Dei*, VI, 15, 3.

Este culto era un culto de las fuerzas operantes en la naturaleza y capaces de hacer al hombre feliz o desgraciado en la vida presente. Los diferentes dioses paganos no son, en el fondo, más que personificaciones de algún aspecto de los hechos naturales en lo que tienen de misterioso (fecundidad, agua, viento, sol, sucesión de las estaciones, de los días, de las noches, de las lunas, etc.), o del curso de los sucesos (éxitos, victoria, resultado feliz de una empresa...). Una vez más, nosotros somos los herederos de los profetas, que son algo así como los primeros cristianos. Precisamente la lucha de los profetas fue, mucho más que un combate contra los mismos ídolos, una lucha contra toda concepción y todo ejercicio del culto, aun del culto tributado a Yavé, que consideraba a Yavé como una simple fuerza de la naturaleza, un dios de las fuentes, de la fecundidad, del sol o de la luna, de los días y de las estaciones, como Baal o Astarot. El Dios de los profetas, que es también nuestro Dios y el del sacerdocio cristiano, es el Dios vivo, que entra en la vida y en la Historia de los hombres para afirmar en ella su voluntad de salvación, y que, para ello, exige de nosotros la fe. Su religión es una religión *de la fe*. El sacrificio judío, primero, y el sacrificio cristiano, después, tienden principalmente a obtener una comunión. Esto es de tal manera verdad, que san Agustín lo define como «omne opus quod agitur ut sancta societate inhaereamus Deo» [18]. Tratándose del sacrificio cristiano, hay que añadir ciertamente que esto no es posible más que «per Christum et in Christo», incluido el medio sacramental, eucarístico, público y visible de ello. Hay que añadir, igualmente, que los bienes esperados del establecimiento o de la reanudación de la comunión con Dios son bienes espirituales, bienes del mundo futuro, que, en definitiva, no consisten en otra cosa más que en la comunión con Dios mismo [19]. Tal vez se objetará aquí que, en el momento del nacimiento y de la expansión del cristianismo, las religiones de los misterios proponían, dentro mismo del paganismo y con un cierto éxito, un ideal de comunión y de salvación que iba más allá de las aspiraciones del paganismo vulgar. Es verdad. El problema de confrontar paralelamente la fe cristiana y las religiones de los misterios, es una cuestión que merece la pena de que sea planteada por sí sola, sobre la base de una cronología y de comparaciones rigurosas. Séanos permitido no abordarla aquí, como no se abordan otras formas de religión pagana.

18. *Civ. Dei,* X, 6. Comp. con Sto. Tomás, citado en *Jalones para una teología del laicado,* p. 177.

19. La obtención de bienes temporales no queda excluida. San Agustín, precisamente para argüir contra los paganos subraya el hecho de que la concesión de los bienes terrestres depende de Dios, del mismo Dios de quien nosotros esperamos los bienes eternos; *Civ. Dei,* X, 14; *En. in Ps.* 34, sermón 1, 7.

En el paganismo vulgar, se trataba de captarse el favor de las fuerzas ocultas, mediante la ejecución de ciertas actividades definidas, de ciertos ritos precisos, que eran atribución exclusiva de un clero iniciado. Repitámoslo, era un culto, no una fe, y se trataba de obtener resultados terrestres. Había que captarse el favor de ciertas fuerzas sagradas, es decir, superiores a la experiencia humana, captarlas en beneficio propio. El sacerdote, depositario de las fórmulas o de los ritos de captación capaces de conjurar las fuerzas hostiles o de interesar las favorables, era el intermediario entre lo profano y lo sagrado. En el paganismo clásico, ésta era su función esencial.

Por desgracia, el paganismo no es solamente algo históricamente o geográficamente localizado, exterior al cristianismo. Existe en todo hombre nacido de Adán, adherido precisamente a sus instintos «religiosos» naturales. El cristianismo no lo encuentra sólo en el mundo grecorromano del primer siglo, o en las regiones oceánicas o africanas de nuestros días, sino en los corazones y en los espíritus de los mismos cristianos. De la misma manera que los profetas lo encontraron en el interior de los corazones y de los espíritus judíos. Los sacerdotes, precisamente nosotros, los sacerdotes de Jesucristo, sufrimos al vernos tomados continuamente por «hechiceros del cielo», por intermediarios entre la vida terrestre y ciertas fuerzas misteriosas. Nos es traído el niño a bautizar porque *esto trae suerte,* o los novios para casarse porque *siempre se ha hecho así entre nosotros,* o una medalla para bendecir ; se espera de nosotros que conduzcamos la procesión a la fuente, que bendigamos las casas en sábado santo, y qué sé yo. Somos tratados, en una palabra, como sacerdotes de Hera o del Sol, de Ceres o de Baal, y no como sacerdotes del Evangelio.

El sacerdote del Evangelio no es un hechicero del mundo sagrado. El Evangelio, desde el principio hasta el fin, ha consistido en reemplazar ritos y cosas, por gestos de la fe Jesús continuamente pedía la fe... Instintivamente, los cristianos reemplazaron las plañideras alquiladas de los entierros paganos, incluso judíos, o los instrumentos de música en las celebraciones, por el canto de los salmos : culto en espíritu y en verdad... Si se nos comprendiera bien, diríamos que, en el Evangelio, ya no hay distinción entre sagrado y profano : todo es sagrado. Lo que Dios pide es la vida, toda la vida, como dice san Ireneo, comentando el óbolo de la pobre viuda [20]. Es

20. Citemos aquí este texto admirable de S. IRENEO, que corresponde al de Orígenes «El rito de la ofrenda sacrificial no ha sido reprobado. Existían oblaciones sacrificales entonces (en el A. T.), y existen ahora. Existían sacrificios en el pueblo (judío), y existen sacrificios en la Iglesia. Pero el tipo de sacrificios ha cambiado, porque el actual es

toda la vida, y aun la muerte, lo cual ninguna religión pagana jamás había intentado. Ofreced «*vuestros cuerpos* (personas) como hostia viva, santa, grata a Dios ; este es vuestro culto racional (espiritual)» (*Rom.* 12, 1).

Por esto se buscaría en vano, en el Evangelio y en los escritos apostólicos, restos de todo el material «religioso» que nos describe, por ejemplo, el precioso manual de M. Eliade, del cual se encontraría todavía algo en el A. T. El culto del N. T. es un culto en espíritu y en verdad. *Veri adoratores*. Consiste en la oblación de los mismos hombres. Los sacerdotes que lo celebran no son ni hechiceros paganos, ni siquiera levitas de la Ley mosaica. Son, y deben ser, sacerdotes-profetas, sacerdotes de la fe en el Dios vivo, sacerdotes del sacrificio de obediencia ofrecido una sola vez por Jesucristo (*Heb.* 10, 5-10). Y de este sacrificio no hay aquí abajo celebración sacramental, más que para que se convierta plenamente en nuestro sacrificio y en el de toda la Iglesia.

ofrecido por hombres libres y no ya por esclavos El Señor es único e idéntico, pero las oblaciones serviles tienen su naturaleza propia, y la oblación del hombre libre, la suya Ellos no consagraban más que el diezmo de sus posesiones; pero nosotros, que hemos recibido la libertad, segregamos, para el uso del Señor, todo lo que es nuestro , como esta pobre viuda, la Iglesia, que entregó como oblación toda su vida (*panta ton bion*, Lc. 21, 4) en el tesoro de Dios.» *Adv. Haer.*, IV, 18 (Harvey, IV, 31; t. II, p. 201).

Notas sobre nuestro sacerdocio [1]

I. La cualidad sacerdotal de todo fiel

Esta cualidad está incluida en el hecho general de que todo pertenece a Dios y debe cantar su gloria (recordemos cuántos pasajes de salmos hay sobre este tema). Pero las cosas inanimadas o puramente animales le pertenecen y cantan su gloria sin saberlo: el hombre, en cambio, mediante una ratificación voluntaria y libre de su situación ante Dios.

Esto es verdadero incluso en Israel, aun contando con la particularidad de que Israel fue elegido colectivamente para ser el «pueblo *de Dios*». Los textos son conocidos, y esta idea de pueblo de Dios es (o ha vuelto a ser), hoy, a la vez fundamental y común en nuestra teología: Israel fue constituido pueblo *de Dios* a partir de la alianza («Yo seré su Dios y ellos serán mi pueblo»: *Lev.* 26, 11-12; cfr. *II Cor.* 6, 16): es el pueblo *de Dios*, porque pertenece a Dios y le está consagrado. De ahí el enunciado decisivo del Sinaí: «Si oís mi voz y guardáis mi alianza, vosotros seréis mi propiedad entre todos los pueblos; porque mía es toda la tierra, pero vosotros seréis para mí un reino de sacerdotes y una nación santa» (*Éx.* 19, 5-6). Este texto lo citará san Pedro (*I Pe.* 2, 9) para expresar la cualidad sacerdotal de todos los fieles, los cuales «como piedras vivas, (son) edificados en casa espiritual y sacerdocio santo para ofrecer sacrificios espirituales, agradables a Dios por Jesucristo» (v. 5).

Otros textos del N. T. afirman esta cualidad sacerdotal. En particular *Rom.* 12, 1: «Os ruego... por la misericordia de Dios, que ofrezcáis vuestros cuerpos como hostia viva, santa, grata a Dios; éste es vuestro culto racional (espiritual)» (comp. con 6, 13; *Heb.* 13,

1. Lección dada en el Congreso de los Capellanes Castrenses, París, 1952. Texto aparecido en *Cahiers de l'Aumônier catholique*, mayo de 1953, pp. 7-18.

15-16; etc.). San Pablo habla de ofrecer el propio cuerpo. Y es verdad que no hay que negar una insistencia especial en el cuerpo, que otros textos precisan todavía más; pero tampoco hay que olvidar que, en estilo semítico, el cuerpo designa toda la persona concreta. La idea de san Pablo es, pues, que hay que ofrecerse *a sí mismo;* y esto es lo que él precisamente entiende por sacrificio racional o espiritual. Este punto es de primerísima importancia.

Cuando Israel recibió de Dios, en el Sinaí, una cualidad sacerdotal, recibió al mismo tiempo una ley cultual que prescribía la oblación tanto de primicias de los frutos de la tierra, como de sacrificios de animales. Pero más tarde, a partir del siglo VIII, los profetas proclamaron con insistencia que Dios no se complacía en absoluto con tales oblaciones: ver en particular *Is.* 50, 11-15; *Jer.* 7, 21-23; *Salmo* 50, 10-13. No es que los profetas fueran enemigos de todo culto exterior, como han pensado ciertos historiadores, ni que Dios no quisiera ya más sacrificios: Dios dice, y precisamente mediante los profetas, que quiere todavía sacrificios, y más que nunca (cfr. *Is.* 56, 7; 66, 20 ss.; *Jer.* 33, 11; *Salmo* 51, 21, y todo *Ezequiel*). Pero no se complace ya con la oblación de *cosas* exteriores; no quiere otro sacrificio que *el del mismo hombre.* Entre los numerosos textos [2], entresaquemos solamente uno, que señala, con una precisión excepcional, la línea de lo que Dios quiere; el del *Salmo* 40, vv. 7-9:

No deseas tú (Yavé) el sacrificio y la ofrenda (...)
No buscas el holocausto y el sacrificio expiatorio.
Y me dije: heme aquí (...)
En hacer tu voluntad, ¡Dios mío!, tengo mi complacencia.

Este texto lo toma san Pablo en uno de los pasajes más importantes de la epístola a los hebreos, en los que el Apóstol declara expresamente lo que se puede llamar la intención de la Encarnación: Cristo, «entrando en este mundo, dice: No quisiste sacrificios ni oblaciones, pero me has preparado un cuerpo. Los holocaustos y los sacrificios por el pecado no los recibiste. Entonces yo dije: Heme aquí que vengo (...) para hacer, ¡oh Dios!, tu voluntad» (10, 5-9). Comprendemos lo que es el sacrificio espiritual que nos es exigido. Consiste en hacer amorosamente la voluntad de Dios y, de esta manera, volver hacia Él «passibus amoris» [3], por el camino del amor, según la bella expresión de san Bernardo. Uno solo ha reali-

2. *Oseas,* 6, 6, *Amós,* 5, 24-25; *Is.* 1, 16 ss.; *Miqueas,* 6, 6-8; *Salmo* 40, 7, 9, 10; *Salmo* 50, 3-14; *Salmo* 51, 18 ss.; *Salmo* 69, 31 ss.; *Salmo* 141, 2; etc.
3. «Mediante los pasos del amor».

zado, de manera perfecta, este sacrificio espiritual: Jesucristo. Su sacrificio, en cuanto a su alma interior, consiste solamente en esto: no en las torturas —el ladrón impenitente sufrió exactamente las mismas— sino en la obediencia de amor mediante la cual Jesús vuelve a su Padre cumpliendo su voluntad. Con lo cual y una vez por todas, realiza la adoración perfecta, el sacrificio perfecto. La cruz de Jesucristo es el centro de toda la historia espiritual del mundo. Lo que sucedió antes, estaba orientado hacia ella, y de ella tomaba, de antemano, su valor: ya el texto del Éxodo, que nos hablaba de sacerdocio, vinculaba este carácter consagrado a la obediencia de Israel. Lo que sucede después de la cruz, deriva de ella y sólo de ella recibe su eficacia religiosa. En toda verdad, «nadie sube al cielo sino el que bajó del cielo, el Hijo del hombre que está en el cielo» (*Jn.* 3, 13). Jesús es precisamente el Hijo del hombre, en el sentido de que Él realiza todo el destino y toda la idea de la criatura humana. Y lo hace de manera decisiva en su sacrificio, del cual el suplicio de la cruz no es más que realidad exterior, y su obediencia filial, el alma: «Viendo Jesús que llegaba su hora de pasar de este mundo al Padre...»

Podríamos llegar a las mismas ideas a partir de un análisis de la noción de sacrificio. No hay que considerar esta noción de una manera excesivamente estrecha, identificándola, sin más, a lo que es penoso («hacer pequeños sacrificios»: algo, que, por lo demás, creemos reservado a los niños...). El aspecto de prestación costosa es real, en el sacrificio, pero es segundo, e incluso secundario. De una joven que no se ha casado y que ha pasado ya la edad para ello, con el fin de cuidar de sus padres ancianos, decimos que ha hecho a éstos el sacrificio de su vida. Y lo puede haber hecho, impulsada por su afecto filial, con serenidad y alegría. O el caso del soldado que, partiendo al servicio, acepta la perspectiva de dar su vida por su patria. Cuando, después de la guerra, visité las familias de mis compañeros muertos en acto de servicio, oí con emoción a la mujer de uno de ellos que me decía sencillamente: la vida la tenemos para darla... Muchos soldados jóvenes, muchos que lucharon en la resistencia, hicieron el sacrificio con entusiasmo: «el sacrificio de la mañana»... El sacrificio, en verdad, comporta una renuncia costosa, pero no está constituido esencialmente por ella. En su esencia, es la realización exacta del orden respecto a alguien o a algo que es más grande que nosotros, y a lo cual debemos lo que somos. Consiste en realizar la verdadera relación con respecto a nuestros padres, a nuestra patria, a Dios.

Por esto se comprende que nadie ha cumplido con Dios por el hecho de haberle ofrecido como sacrificio «algo», aunque sea precioso

y nos cueste, pero que es cualquier cosa, todo, menos *nosotros mismos* «...Porque mías son todas las bestias de los bosques, y los miles de animales de los montes... Si tuviera hambre, no te lo diría a ti, porque mío es el mundo y cuanto lo llena» (*Salmo* 50, 10-12). La única cosa que Dios quiere de nosotros, porque no la tendrá si no se la damos, puesto que ha decidido no tomarla sin nuestro consentimiento, es nuestro corazón, somos nosotros mismos, personas vivas, hechas a su imagen.

También se comprende que nuestro sacrificio pueda estar constituido por la totalidad de nuestra vida : éste es el culto espiritual que le debemos. Podrá haber — deberá haber — tiempos fuertes de oblación ; la substancia misma de esta oblación tiene, rigurosamente, la misma extensión que nuestra existencia, *quamdiu fuero* [4].

De este sacrificio espiritual, cada uno de nosotros es el sacerdote.

En realidad, sacrificio y sacerdocio son realidades que están en perfecta correspondencia : el sacerdocio es simplemente la cualidad que permite presentarse ante Dios para obtener su gracia y su comunión, mediante el ofrecimiento de un sacrificio que le sea agradable. A la naturaleza y a la cualidad de un sacrificio corresponden la naturaleza y la cualidad del sacerdocio. A un sacrificio litúrgico y sacramental, corresponde un sacerdocio litúrgico y sacramental ; a un sacrificio interior, espiritual y personal, un sacerdocio interior, espiritual y personal.

La cualidad que permite a todo fiel presentarse así ante Dios es la que le hace aparecer ante Dios como revestido de Jesucristo. Por el bautismo, por la fe, por la santidad de vida. Por esto la epístola a los hebreos repite hasta la saciedad que podemos presentarnos con confianza ante Dios, teniendo como tenemos un Pontífice que, anticipándose a todo su cuerpo, ha penetrado una sola vez en el Santo de los Santos.

II. Nuestro sacerdocio de «sacerdotes»

Ante todo, hay que afirmar enérgicamente que, si somos sacerdotes con un título nuevo, lo somos primeramente, junto con todos los fieles, de este sacrificio espiritual que no es otro que el sacrificio de nosotros mismos. Somos ante todo, y continuamos siéndolo, fieles, que tienen que creer, orar, hacer penitencia, amar, ofrecerse a sí mismos y toda su vida, obtener la salvación. Esta es una verdad que encontramos expresada en toda la Tradición, desde san Agustín, que decía, con su gusto por las aliteraciones efectistas, «vobis

4. «Mientras exista».

sum episcopus, vobiscum christianus» [5], hasta un padre Huvelin, que se complacía en citar los siguientes consejos de Olier y de Condren: «Es preciso, después de haber hecho el oficio de sacerdote, en el altar o en la administración de los sacramentos, que el sacerdote se vuelva a fundir, de alguna manera, dentro del cuerpo de los laicos.» Y el padre Huvelin comentaba . «Cuando el sacerdote ha ofrecido el santo Sacrificio, ha administrado los sacramentos o ha predicado la palabra de Nuestro Señor, es bueno que se ponga en su lugar, es decir, que sea él mismo uno de sus oyentes. De esta manera, el sacerdote que hubiese predicado el evangelio del sembrador, debería colocarse luego entre el auditorio para oír a su vez la parábola y preguntarse si no es él el alma en la cual la semilla se pierde al borde del camino; o el alma endurecida por la costumbre de repetir continuamente las mismas cosas, de manera que la semilla no germina ya en ella... Si el sacerdote ha dado la bendición con el Santísimo Sacramento, después de haber prestado su mano a Nuestro Señor, después de haber hecho la obra de su corazón, debe el sacerdote colocarse en el lugar de aquellos a quienes ha bendecido, y pedir a Nuestro Señor que le bendiga a él. Después de haber oído las confesiones y de haber dado la absolución, debe volver a fundirse con el cuerpo de los laicos, ponerse de rodillas y preguntarse: *Numquid ego sum, Domine?* [7].

Todo esto es de una extraordinaria importancia teórica y práctica. Como sacerdotes, no debemos olvidar nunca que somos, ante todo, fieles que tienen que construir la Iglesia en sí mismos, realizando la verdadera relación religiosa, que equivale al sacrificio de nosotros mismos... Un sacrificio del cual cada uno es el sacerdote.

Pero nosotros somos, además, sacerdotes de otra manera, a título de función pública, y, por tanto, jerárquica. Esto es interesante situarlo en un marco más general.

En el mundo, todo es función, en el sentido de que no tenemos nada para nosotros solos, sino que todo lo que tenemos es para el bien de todos, al mismo tiempo que lo es para el nuestro. Efectivamente, todo lo que tenemos lo hemos recibido de Dios, puesto que nosotros no somos los verdaderos autores, y, por tanto, tampoco los propietarios absolutos de algo. No hacemos más que transformar y poner por obra los dones que nos han sido concedidos por Dios. No somos más que los administradores de los bienes que Dios ha

5. «Para vosotros, soy obispo; con vosotros, soy cristiano»: san AGUSTÍN, Sermón 340, n. 1 (*P. L.* 39, 1483).
6. *Quelques directeurs d'âmes du XVII siècle*, 1911, pp. 114-115.
7. «¿No seré yo, Señor?»

dispuesto en el mundo, que es su dominio, para el bien de la humanidad, que es su familia. Ésta es la idea cristiana de la propiedad y de la profesión. La lengua alemana habla aquí de «Beruf», una palabra que significa a la vez *profesión* y *vocación*. En el francés antiguo se utilizaba «vocación» por «profesión», y en francés actual esta última palabra, *métier,* viene del latín *ministerium* (o tal vez *misterium*) : es un servicio, una diaconía, un ministerio. En esta línea, un economista cristiano, Ruskin creo, observaba con profundidad : no hay que decir de un zapatero que fabrica calzado, sino que calza a la cristiandad.

La diferencia entre estas dos fórmulas es más que un simple matiz. «Fabricar calzado» no se refiere más que a la producción, y se sobreentiende que el fabricante no persigue como objetivo más que su provecho personal. La idea cristiana es muy diferente. Es verdad que es legítimo y moral que uno viva ante todo de su profesión, y que, si puede, viva de ella con holgura, él y los suyos. Pero la profesión o la propiedad tienen un objetivo superior. Cuando queda asegurada, sin escrúpulos exagerados, una vida apropiada para el que desempeña esta profesión y para los suyos, toda profesión, toda propiedad, todo lo que se puede calificar *de tener,* debe servir a todos los hombres. Tengo dinero, salud, fuerza, inteligencia, conocimientos, tengo una casa, tengo un coche, tengo crédito e influencia. Me puedo aprovechar de ellos, en realidad, sin tener escrúpulos por ello ; pero, por encima de mis necesidades, todo esto pertenece a los demás, y debe también servirles. Todo es servicio, todo es función, porque los hombres son un solo cuerpo, y miembros los unos de los otros.

De esta manera, el zapatero calza a la cristiandad ; el médico está al servicio de la salud ; el profesor, al servicio del saber ; el oficial y el soldado, al servicio de la seguridad pública. Uno cuece el pan, otro construye casas, etc.

¿Cuál es nuestro lugar en este mundo único, cuál es nuestra profesión, nuestra función? Los que acabamos de mencionar, cubren diversos servicios en la ciudad terrestre ; realizan la obra del mundo en sus dimensiones planas, si se puede hablar así. Nuestra especialidad es servir a los hombres en su tercera dimensión, su dimensión vertical, aquella según la cual son ciudadanos no sólo de la ciudad terrestre, sino de la ciudad de Dios. Tomando pie de lo dicho en la primera parte de este trabajo, diríamos que nuestra propia función, nuestra profesión es : mientras tratamos de obtener nuestra propia salvación, nuestra propia vuelta a Dios, que es también nuestro sacrificio espiritual, ayudar a los hombres, no a calzarse, a cultivarse o a distraerse, sino a obtener su propia salvación, a

volver a Dios, a ponerse en una verdadera relación con Él, en una palabra, a realizar el sacrificio espiritual que es esta misma salvación y esta misma vuelta a Dios.

¿No es esto precisamente lo que significa el famoso versículo de la epístola a los hebreos (5, 1), si se hace de él la siguiente traducción acomodaticia, que no falsifica su sentido? *Sacerdos, ex hominibus assumptus, pro hominibus constituitur in iis quae sunt ad Deum:* «Un sacerdote es un hombre, escogido por Dios de entre los otros hombres y puesto para el servicio de las cosas que representan su ordenación o su vuelta a Dios.» El texto habla de sacrificios, y nuestra adaptación no hace más que dar a este concepto todo su sentido. De esta manera, el sacerdocio de los ministros ordenados se presenta como un servicio, cualificado divinamente y constituido jerárquicamente, de las finalidades de un cuerpo enteramente sacerdotal. El capítulo cuarto de la epístola a los efesios, ¿no nos presenta la Iglesia como un cuerpo todo él animado, en el cual las funciones jerárquicas de ministerio son, precisamente, órganos de movimiento: articulaciones, músculos y ligamentos? Cada célula del cuerpo es sacerdotal en orden a ofrecer a Dios el sacrificio espiritual de su propia vida; pero el cuerpo total está organizado, es también orgánicamente sacerdotal, y, bajo la animación y por la voluntad de su Cabeza, nuestro único Gran Sacerdote, comporta miembros cualificados mediante un sacerdocio de servicio, funcional, ministerial y jerárquico: el nuestro.

De hecho, el Nuevo Testamento no aplica en ninguna parte la palabra *hiereus* (o *archiereus*) a los sacerdotes ministeriales que somos nosotros. Estos vocablos no los emplea sino para significar o bien a Cristo, o bien a todos los cristianos. No tengo yo que tratar aquí del problema histórico, o eventualmente apologético, que se plantea con esto [8]. Pero dará mucha luz a nuestro tema aportar ahora dos textos de san Pablo, en los cuales el empleo de expresiones netamente cultuales y sacrificiales pone de relieve un sentido que toca de cerca la idea del sacerdocio cristiano. Helos aquí:

En virtud de la gracia, que por Dios me fue dada, de ser ministro de Jesucristo entre los gentiles, encargado de un ministerio sagrado en el Evangelio de Dios *(hierorgounta)*, para procurar que la oblación de los gentiles *(prosphora)* sea aceptada, santificada por el Espíritu Santo (*Rom.* 15, 16).

Y aunque tuviera que libarme sobre el sacrificio *(thusia)* y el servicio *(leitourguia)* de vuestra fe.. (*Fil.* 2, 17).

8. Sobre esto yo he dicho algo, ya sea en el cap. IV de *Jalones para una teología del laicado* (Ed. Estela, 1963), ya sea en *Un essai théologique sur le sacerdoce catholique: la thèse de l'abbé Long-Hasselmans. Textes et remarques critiques*, en *Rev. Sciences relig.*, 25 (1950), pp. 187-199 y 288-304.

El oficio sacerdotal de san Pablo consiste en procurar el sacrificio espiritual de los gentiles, es decir, la consagración de sus personas a Dios por medio de la fe, que suscita la predicación del Evangelio. Esta es también nuestra vocación, aquello en vista de lo cual nosotros no estamos consagrados solamente como miembros ordinarios del pueblo de Dios, sino como «hombres de Dios», ministros del retorno y del sacrificio de los demás. Tenemos que realizar la obra de Dios no sólo en nosotros y para nosotros, sino en los demás y para ellos.

Pero pensaréis tal vez : ¿cuál es el lugar de la Eucaristía en esta división del sacerdocio? ¿Es que no hemos sido consagrados, ante todo y principalmente, para celebrar la misa «pro vivis et pro defunctis» ? Es verdad. Todo está en ver el lugar propio de la misa y para qué exactamente hemos sido ordenados.

Jesús, tal como hemos visto, ha asumido en su sacrificio el de todos los hombres. Nosotros no podemos volver al Padre sino en Él y por Él. Por esto, Él instituyó un memorial (una celebración activa) de su sacrificio, bajo la forma, a la vez simbólica y real, de un sacramento, de manera que su sacrificio, celebrado y representado (hecho presente otra vez) cada día del tiempo y en cada punto del espacio «hasta que Él venga», pueda ser el nuestro, y el nuestro, a su vez, pueda estar incluido actualmente en el suyo. La Eucaristía tiene un sentido, y este sentido es la unidad del cuerpo místico ofrecido con Jesús : es lo que dicen tanto los escolásticos bajo la categoría de *res hujus sacramenti,* como san Agustín en las páginas inmortales de *La Ciudad de Dios* (libro 10, cap. 5 y 6) y en todos los sermones en los que repite a los fieles : es vuestro propio misterio el que está encima del altar. De manera que nosotros somos sacerdotes ministeriales, jerárquicos y sacramentales del sacrificio único de Jesucristo, celebrado sacramentalmente a través del espacio y del tiempo, para consumar, con la unión a este sacrificio, el sacrificio de su Cuerpo místico, es decir, el sacrificio de los fieles que nuestro ministerio habrá convertido hacia Dios. No somos los sacerdotes de un sacrificio exterior a los hombres, como los sacerdotes mosaicos, y Jesús no declaró la caducidad del ritual antiguo para substituirlo por un ritualismo nuevo y, dentro de todo, análogo al ritualismo antiguo. Jesús no abroga la ley sino cumpliéndola, es decir, procurando el cumplimiento en los hombres de lo que ella anunciaba solamente en las cosas exteriores. Es verdad, pues, que somos sacerdotes para celebrar la misa, pero, en definitiva, es para unir el sacrificio espiritual de los hombres con el sacrificio de Jesucristo.

Y no olvidemos jamás que la Iglesia existe y consiste principalí-

simamente, no en las cosas, sino en los hombres. La verdadera Iglesia no son los muros, sino los fieles.

III. Nuestra situación particular de capellanes castrenses

Todo sacerdote ejerce el sacerdocio que hemos intentado caracterizar. Pero nosotros, como todos los hombres, estamos «en situación», tal como dicen los existencialistas. Los servicios sacerdotales concretos no son los mismos para todos: unos tienen una *cura animarum* [9] definida territorialmente; yo, por mi parte, soy de la orden de predicadores, y gustoso me situaría bajo el signo de la palabra de san Pablo, que dice que él no ha sido enviado a bautizar, sino a predicar (*I Cor.* 1, 17); vosotros sois, por vuestra parte, capellanes castrenses, encargados de una cuasi-parroquia personal, y del pastoreo de la tropa y de sus mandos. Analicemos, con vuestro permiso, esta «situación» que es la vuestra, en sus grandes líneas. Me fijaré en tres datos principales, que nos orientarán hacia conclusiones prácticas.

1.° Representamos, como capellanes castrenses, una de las ocasiones, tal vez la última, que ciertos hombres tienen, después del catecismo, de encontrarse con un sacerdote y de oír hablar de Jesucristo. En nuestros países la gran mayoría de niños pasa por el catecismo. En condiciones, por desgracia, bastante deplorables; pero, en definitiva, pasa. La mayor parte de los chicos pasa luego por el cuartel. Aquí, también, ellos se presentan a nosotros en condiciones bien poco favorables; con todo, es una verdadera posibilidad la que se nos ofrece.

Tenéis en vuestra mano, señores, una de las oportunidades de la Iglesia y de la fe.

2.° De aquí sacaremos esta conclusión, esta resolución: tratar de ser verdaderamente los ministros de la revelación de Jesucristo.

Conclusión ideal, no quiero engañarme, porque frente a ella encontramos las mayores dificultades. No solamente las que dependen de la apatía, de la indiferencia de la masa («No es a ti a quien rechazan, sino a mí», decía Dios al profeta Samuel: *I Sam.* 8, 7), sino las que dependen de las condiciones en las que nos vemos obligados a trabajar.

Disponemos de un tiempo demasiado escaso para llevar a cabo un contacto apostólico un poco profundo: tanto el domingo, con ocasión de la misa, como por las tardes, en el hogar, o en otra parte.

9. «Cura de almas».

El domingo tenemos que celebrar, con frecuencia, más de una misa, y tenemos el tiempo justo para una celebración rápida, y no lo tenemos para contactos personales. Recuerdo mi tiempo de servicio, cuando la Primera Ocupación, en Bingen. No había un capellán residente; venía uno en coche desde Kreuznach (17 kms.): llegaba con el tiempo justo para celebrar; después de la misa, daba una catequesis a los niños; yo no le había visto jamás personalmente, excepto para la confesión, y nunca había oído decir que viniera fuera de esta misa del domingo, celebrada entre una primera misa en Kreuznach y otra en distinto lugar, sin duda.

La tarde es para los soldados un tiempo de reposo y de distracción; es verdad que los acogemos, pero ¿tenemos fácilmente ocasión de una acción verdaderamente sacerdotal?

Corremos, pues, el riesgo de no aparecer más que como el celebrante oficial, o bien como una buena persona: distribuyendo los sacramentos o jugando a las cartas. Como un funcionario del culto que es, a la vez, un tipo estupendo, incluso un tipo simpático, con capacidad de comprensión y bondad, lo cual nc deja de tener valor.

Por un lado y por el otro, corremos el riesgo de fallar en lo más importante, y esto de dos maneras:

Primero, no realizando uno de los grandes redescubrimientos del esfuerzo pastoral actual, lo que se ha dado en llamar con justicia «la pareja sacerdocio-laicado» [10]. Se entiende mediante esta expresión que el sacerdocio no es él solo el sujeto de las actividades de la Iglesia, aunque sólo él tenga la autoridad: como en la pareja del marido y la mujer, hay en la Iglesia, entre el sacerdocio y el laicado, asociación y desigualdad a la vez, unión, pero unión orgánica, que no suprime las diferencias. El hombre es el que decide (en principio), pero el pensamiento de la mujer y los deseos de los hijos entran en la decisión. La decisión, tomada por el que es cabeza de familia, es igualmente obra de todo el cuerpo familiar. Algo semejante sucede entre el sacerdote y sus fieles, por lo menos con sus militantes. Él es el que celebra, pero todo el cuerpo ofrece; él es el que enseña, pero todos dan testimonio y son activos en el conocimiento de la fe; él es el que tiene la cura de almas, pero todos tienen misión de apostolado, y todos, también, tienen que tomar sobre sí las penas y las necesidades de los hombres.

¿Qué hacemos para demostrar con los hechos esta verdad de que

10. «La carga apostólica que, hasta el presente, pesaba sobre el sacerdocio, reposa desde ahora sobre una pareja, la pareja sacerdocio-laicado», dice el P. HASSEVELDT, en *Masses ouvrières*, julio de 1948, p. 28. Comp. con Card. SUHARD, *Dios, Iglesia, Sacerdocio*, tres Pastorales, Rialp, Madrid, 1961, pp. 315-316, otras citas del mismo género en nuestros *Jalones para una teología del laicado*, cap. VI, n. 60 y cap. VIII, n. 90.

la vida de la Iglesia debe ser vivida por todos, y de que todos los fieles son activos para construir y realizar la Iglesia?

La segunda manera de fallar en lo más importante sería no intentar seriamente ser educadores de la fe. Este punto es extraordinariamente importante. Tendemos, cada vez más, hacia una situación en la que el cristianismo deberá existir y ser activo gracias a las convicciones personales, mucho más que mediante el apoyo de las instituciones y de las leyes: no hacia una cristiandad sacral e hierocrática, sino profética y laica. Por esto, es preciso preocuparnos porque arraiguen en algunas almas convicciones profundas. Es verdad que la acción de masa es necesaria; hay que celebrar, hablar, organizar reuniones para todos. Pero, también, tratar de hacer profundizar a los buenos, a los que tienen ya en su corazón algún interés por Dios, o tratar de despertar nuevas conciencias a que aspiren a una vida de fe sólida. Creo, por mi parte, que un capellán que, sin abandonar los servicios del ministerio colectivo, hubiera hecho profundizar las convicciones cristianas en cuatro o cinco almas, no habría perdido el tiempo.

Con gusto me referiré a una experiencia del principio del cautiverio. En primer lugar, era yo el único sacerdote, en un campo muy pequeño, pero también muy ingrato. Por diferentes razones, una de ellas la falta de local, me dediqué a actuar, sobre todo, en individuos o en pequeños grupos. En particular, di una serie de retiros a unos diez compañeros cada vez, o a una docena como máximo. Me di cuenta después, de que, muchas veces, la acción poco espectacular, llevada a cabo de esta manera, había sido fructuosa. Si no estuviese en desproporción con los resultados, me gustaría repetir aquí la frase un poco sibilina, pero expresiva, de uno de mis antiguos profesores: Hay que plantear unas causas, no unos efectos.

Yo diría más sencillamente: No olvidemos jamás que la Iglesia existe, ante todo, dentro de los hombres, y que hay que construirla en las almas.

Pese a las condiciones ingratas en que tenemos que trabajar, contamos con un cierto número de medios de acción en el sentido educativo: la palabra, sobre todo la palabra privada, familiar, del confesionario o de la conversación. ¿Prestamos al sacramento de la confesión el interés que exige? ¿Nos preocupamos de hablar de Jesucristo, de la oración, de la Sagrada Escritura, de la vida vivida bajo la mirada de Dios? Podemos prestar libros, suscitar e ilustrar las reacciones que puede provocar una novela, o un film, o algún suceso leído en el periódico o sucedido en la vida concreta. Tratar de despertar o de educar el sentido de una fidelidad cristiana en el transcurso de los acontecimientos.

Para esto, sepamos ser sensibles, capaces de descubrir los momentos psicológicos, aquellos en los que el choque de un acontecimiento, de una idea o de un espectáculo, haya situado los espíritus en un estado de receptividad favorable.

3.° Este programa exige, por nuestra parte, una vida de cierta calidad, una vida que tenga nivel y densidad. Es preciso que, por encima de la distribución de nuestras actitudes entre las de un funcionario y las de un buen muchacho, encontremos un estilo de vida que nos permita, a la vez, estar «con ellos» y ser muy hombre de Dios. Un problema, en verdad, difícil, pero un problema que no es exclusivo del capellán castrense, sino que lo encuentran todos los que tienen ciertas exigencias de fidelidad sacerdotal y apostólica.

Esta actitud, como toda actitud que no es ficticia, sólo puede venir de dentro. La única solución es «purificar la fuente», elevar el nivel interior.

Por desgracia, esto se hace más difícil, por el hecho de que los capellanes castrenses no viven en absoluto en atmósfera sagrada. Sus condiciones de existencia les hacen incluso difícil el trabajo intelectual, tener una vida de relación con Dios que vuelva continuamente a las fuentes, con todo lo que esto supone de recogimiento, de silencio, de austeridad.

Una de las lecciones que proporcionan la experiencia y la historia (que es una experiencia prolongada) es que no se puede progresar más que en equipo, o teniendo, por lo menos, contactos en este sentido. Lo que es actualmente más vital y más creador en la Iglesia, particularmente en el plano pastoral o misionero, se alimenta en una vida comunitaria o, al menos, en una acción de equipo. Y esto, no sólo en el clero, sino entre los laicos (pensemos en todos los grupos de matrimonios, en los grupos del tipo de «Vie Nouvelle»). Yo no sé lo que existe en la línea de contactos sacerdotales. En todo caso, ninguna organización exterior podrá suplir una acción personal nacida de una voluntad decidida a superar las dificultades y a vencer la tendencia a la rutina y a la mediocridad.

Invito, pues, a cada uno de vosotros, a detectar los elementos vivos, creadores, que tiene a su alcance, y a ponerse en contacto con ellos. Podrán ser un sacerdote, un convento, un lugar de oración, un grupo, un laico exigente o fervoroso, un hogar cristiano, algún intelectual, tal vez un círculo o un centro de cultura. Casi diría que cualquier cosa, con tal que esto me incite a mirar más arriba. Hay que inclinarse sistemáticamente por las cosas que llaman, que exigen, que interrogan, que obligan a dar la propia medida y a superarse. «Aún puedo más»; esta divisa de un grupo de alpinistas, ¿no debería ser la nuestra?

Pero, dondequiera que se busque este estímulo o esta superación, siempre será preciso volver a la Fuente. No abandonemos la oración, que es como la respiración y la oxigenación del alma. Es perfectamente inútil hacer grandes discursos y emplear palabras grandilocuentes, si no ponemos de nuestra parte el gesto elemental de la oración cotidiana.

Las dos formas del pan de vida en el evangelio y en la tradición[1]

El título del presente estudio se refiere, evidentemente, al capítulo 6.° del evangelio según san Juan ; más exactamente, al discurso sobre el Pan de vida pronunciado por Jesús, Nuestro Señor, en Cafarnaum, tal vez en la sinagoga, situada en el mismo emplazamiento en que se edificó otra, cuyas nobles ruinas no se pueden visitar hoy sin una intensa emoción. Este capítulo 6.° de san Juan ha sido objeto de numerosos estudios[2]. Por muchos críticos es, evi-

1. Estudio aparecido en *Parole de Dieu et Sacerdoce. Ét. prés à Mgr. Weber, Archev. év. de Strasbourg,* Desclée et C., 1962, pp. 21-58.

2. Ver, además de los comentarios, F. CAVALLERA, *L'interprètation du chap. 6 de S. Jean. Une controverse exégétique au Concile de Trente,* en *Rev. Hist. eccl.,* 10 (1909) pp. 687-709; T. PHILIPS, *Die Verheissung der hl. Eucharistie nach Johannes,* Paderborn, 1922; E. JANOT, *Le pain de vie,* en *Gregorianum,* 11 (1930), pp. 161-170; W. GOOSSENS, *Les origines de l'Eucharistie, sacrement et sacrifice,* París-Gembloux, 1931; P. GAECHTER, *Die Form der eucharistischen Rede Jesu,* en *Zeitschr. f. kathol. Theol.,* 1935, pp. 419-441; J. SCHNEIDER, *Zur Frage der Komposition von Joh. VI, 27-58 (59),* en *In Memoriam Ernst Lohmeyer,* Stuttgart, 1951, pp. 132-142; O. CULLMAN, *Les sacrements dans l'évangile johannique,* París, 1951, J. JEREMIAS, *Jo., 6 51c-58 redaktionnell?,* en *Zeitschr. f. Ntl. Wiss.,* 1952-1953, pp. 358-363; G. BORNKAMM, *Die eucharistische Rede im Joannesevangelium, ibid.,* 1956, pp. 161-169; J. LEAL, *La promesa y la institución de la Eucaristía. Sus coincidencias de forma y fondo,* en *XII Semana Bibl. española,* Madrid, 1953, pp. 339-358; E. RUCKSTUHL, *Wesen und Kraft der Eucharistie in des Sicht der Johannes-Evangeliums,* en *Das Opfer der Kirche,* Lucerna, 1954, pp. 47-90; E. J. SIEDLECKI, *A Patristic Synthesis of John VI, 54-55.* Mundelein, 1956; D. MOLLAT, *Le chap. VI de S. Jean,* en *Lumière et Vie,* n.° 38 (1957), pp. 107-119; W. WILKENS, *Das Abendmahlzeugnis in vierten Evangelium,* en *Evangel. Theol.,* 18 (1958), pp. 354-370; H. SCHÜRMANN, *Joh. VI, 51c, ein Schlüssel zur johanneischen Brotrede,* en *Bibl. Zeitschr.,* N. F. 2 (1958), pp. 254-262; X. LÉON-DUFOUR, *Le mystère du Pain de vie,* en *Rech. Sc. rel.,* 1958, pp. 481-523: F. J. LEENHARDT, *La structure du chap. 6 de l'Evangile de Jean,* en *Rev. Hist, et Phil. rel.,* 1959, pp. 1-13; H. SCHÜRMANN, *Die Eucharistie als Repräsentation und Applikation des Heilsgeschehens nach Joh. 6,* 53-58, en *Trier. Theol. Zeitsch.* 18 (1959); pp. 30-45 y 108-118; R. SCHNACKENBURG, *Herrnmahl und Lebensbrot,* en *Amt und Sendung,*

dentemente, considerado como una expresión de la teología elaborada por la comunidad cristiana, y no como la redacción, más o menos reconstruida, de episodios reales y de un discurso realmente pronunciado por Jesús. Pero incluso los exegetas, que toman el texto tal cual se presenta y admiten la autenticidad histórica substancial de las palabras atribuidas al Maestro, se muestran divergentes en la interpretación de estas palabras. Existen cuatro opiniones principales.

1. Según unos, se trata, desde el principio hasta el fin, de comer *por la fe* el pan de vida, que es Jesús, a fin de tener, así, la vida eterna. Existe una completa continuidad de ideas entre los versículos 32-47, en los que este sentido aparece, y los versículos 45-58, en los que Jesús habla de comer su carne y de beber su sangre: porque «carne» y «sangre» son, simplemente, una manera de designar la persona concreta de Jesús, inmolado y vivo, y la necesidad de unirnos a ella mediante la fe. Como defensores de esta opinión, se indica, entre los antiguos, a Cayetano y muchos teólogos, sobre todo, dominicos, del concilio de Trento, pero creemos que el asunto exigiría un nuevo examen; y, entre los modernos o los contemporáneos, a F. Godet, B. Weiss, K. Bornhäuser, H. Odeberg, Ad. Schlatter, H. Strathmann. Se ha citado incluso a san Jerónimo, a san Agustín, a santo Tomás y a san Buenaventura, pero, a nuestro parecer, sin razón. Una lectura atenta hace descubrir que los Padres no vieron jamás oposición entre la manducación por la fe y la manducación por el sacramento. Esta oposición es algo que han realizado los modernos, protestantes sobre todo. Procede de un espíritu bastante superficial de disociación, y de un intento de análisis literario bastante material, extraño al espíritu del realismo cristiano propio de los Antiguos y de los Padres.

Los modernos han leído demasiado de prisa los textos de estos Padres y de estos grandes Escolásticos, a la luz de las polémicas heredadas de las controversias del siglo XVI. Han creído que cuando san Agustín, santo Tomás o Cayetano, hablaban de «spiritualiter manducare», ya no se trataba *del sacramento,* sino de la simple manducación pre-sacramental o extra-sacramental, mediante la fe. Ahora bien; en estos Doctores, no hay sólo dos términos en juego, la fe y el sacramento; hay tres: la manducación totalmente espiritual de la fe sola, la manducación espiritual *del sacramento* realmente recibido,

Friburg, 1950, pp. 300-312; Id., *Die Sakramente im Johannesevangelium,* en *Sacra Pagina, Miscellanea Biblica Congressus int. cath. de re biblica,* París y Gembloux, 1959, t. II, pp. 235-245; B. Gaertner, *John 6 and the Jewish Passover: Coniectanea Neotestamentica,* XVII, Lund-Copenhague, 1959; A. Feuillet, *Les thèmes bibliques majeurs du discours sur le pain de vie (Jo., 6),* en *Nouv. Rev. Théol.* 82 (1960), pp. 803-822, 918-939, 1040-1062. Un gran número de referencias precedentes son debidas a este estudio (página 803).

y la manducación carnal, puramente estomacal, de este mismo sacramento, que santo Tomás llama también manducación (puramente) sacramental [3].

2. Otros, entre los modernos y los contemporáneos [4], han sostenido una interpretación enteramente eucarística y sacramental del discurso sobre el Pan de Vida. Porque, por un lado, el discurso es inmediato a la multiplicación de los panes, y las alusiones eucarísticas no escasean en el conjunto del capítulo («habiendo dado gracias...», v. 11); por otro lado, el discurso es una sola pieza, y hace, por lo tanto, todo él referencia a lo que expresa claramente a partir del v. 48:

3. He aquí algunos pasajes característicos del comentario de san AGUSTÍN: «Ut quid paras dentes et ventrem? Crede et manducasti», se trata de la manducación espiritual aún de la misma carne y sangre entregadas sacramentalmente (*In Ev. Johan.*, tr. XXV, 12; *P. L.* 35, 1602); Moisés, Aarón y otros, «qui Domino placuerunt», comieron el maná. «Et mortui non sunt. Quare? Quia visibilem cibum spiritualiter intellexerunt, spiritualiter esurierunt, spiritualiter gustaverunt, ut spiritualiter satiarentur. Nam et nos hodie accipimus visibilem cibum; sed aliud est sacramentum, aliud virtus sacramenti (...) Videte ergo, fratres, panem celestem spiritualiter manducate» = comed *la Eucaristía* también en el plano del *spiritus* (tr. XXVI, 11, col. 1611); lo mismo en n. 12, col. 1612, en términos de «qui manducat intus, non foris; qui manducat in corde, non qui premit dente», y en todo lo que sigue.

SANTO TOMÁS DE AQUINO (*Suma Teol.* III, q. 80, a. 1 y paralelos) distingue dos formas de comer la *Eucaristía*, la «sacramentalis», que es carnal, y la «spiritualis», aquella «qua homo Christo conjungitur per fidem et caritatem», o también, «particeps fit ecclesiasticae unitatis, quae fit per caritatem» (*Comm. in Ev. Joan.*, cap. 6, lect. 7, n. 2).

Es exactamente *esta misma* distinción la que repite CAYETANO, en su comentario de *Jn.* 6. El sentido de este comentario no es el de negar que *Jn.* 6, al menos a partir del v. 48, tenga alcance eucarístico, sino el de decir que tiene por objeto la «spiritualis manducatio», no una simple «sacramentalis manducatio»: Ver *In IV Evangel... comm.*, Lyón, 1558, fol. 381 v. ss., en particular este comentario de *Nisi manducaveritis:* «Triplex igitur sensus dicitur hujus litterae. Primus est de fide mortis Christi. Secundus sensus est de fide sacramenti eucharistiae... Et hic sensus est verus in se; quoniam spiritualiter manducare et bibere sacramentum eucharistiae quod ad rem sacramenti nihil aliud est quam manere in Christo (...) An autem sit intentus, non clare apparet, imo si perspicaciter fuerit consideratum, apparet quod sermo formalis non est de sacramento, sed de re sacramenti, sed de fonte sacramenti (...). Tertius sensus est de manducatione sacramentali, digne tamen...» (fol. 347 v-388 r): este tercer sentido es el argumento de los Bohemios en favor de la comunión bajo las dos especies; Cayetano los refuta ampliamente. Es cierto que, en su exégesis, está guiado, por una parte, por preocupaciones teológicas (se trata de la *res sacramenti*) o polémicas (contra los Calixtinos), y por otra, por categorías filosófico-teológicas («Animae autem cibus constat ex vero et bono», f. 381 v; «manducare vere Jesum vivum, hoc est pasci in intellectu et affectu de Jesu vivo», f. 390 v.). Pero, según nuestra opinión, la cuestión de la exégesis que Cayetano hace de *Jn.* 6, exigiría ser replanteada. El opúsculo de CAYETANO, *De erroribus contingentibus in Eucharistiae sacramento*, 1525, reeditado recientemente por el P. Fr. A. VON GUNTEN, Roma, 1962, demuestra, sin discusión posible, que nuestra interpretación es exacta.

4. Por ejemplo CORLUY, A. LOYSY, O. CULLMANN, T. PHILIPS, E. JANOT, W. GOOSSENS, D. MOLLAT (p. 114 ss.), citados en la nota 2; H. VAN DEN BUSSCHE (en la obra colectiva, *L'Évangile de Jean. Études et problèmes*, París-Brujas, 1958, pp. 94-96); etc.

finalmente, la manducación sacramental de la carne de Cristo es espiritual y real: la oposición entre espiritual y real, la asimilación del realismo sacramental al realismo material denotan una falsa concepción de las cosas, de la cual el protestantismo ha sido víctima con frecuencia, y de la que debe liberarse.

Esta interpretación corresponde, en suma, en el plano propiamente exegético, a la tesis teológica según la cual toda *fe salvadora* comporta ya un deseo del bautismo, que implica por sí mismo un deseo de la Eucaristía: porque es imposible tener la vida, sin comer el cuerpo y beber la sangre del Cristo.

3. Un tercer grupo de exegetas ve en el discurso del Pan de Vida una sucesión de dos temas: en los versículos 26, o en todo caso 29, hasta el 47, Jesús habla de comer y de beber mediante la fe en Él; a partir del versículo 48, de un comer y de un beber sacramentales, mediante la Eucaristía, de la cual sus oyentes no podían tener entonces ni idea, pero que los lectores de san Juan conocían perfectamente. En esta línea, cada uno con sus matices propios, están monseñor Ruch, en su artículo *Eucharistie*, en el *Dictionnaire de Théologie Catholique* (t. V, 1913, col. 989-995); el P. Lagrange, el padre L. Villette [5], E. Glauger, E. Schweizer, Ph. Menoud.

4. Existe, finalmente, una cuarta línea de interpretación, que sintetiza lo que tienen de más aceptable las precedentes. En su conjunto, vuelve a encontrar el filón de los Padres de la Iglesia, y, en particular, si se les entiende bien, de aquellos que con frecuencia han sido considerados como los más «espiritualistas», Orígenes y san Agustín [6]. Se trata de lo mismo en el conjunto del discurso, vv. 35 hasta el 58, a saber, de nutrirse *del mismo Cristo,* el verdadero alimento espiritual en vista de una vida celestial, no carnal. A Jesús le citaron el *Salmo* 78, 24, «Y llovió sobre ellos el maná para que comieran» (comp. con *Sab.* 16, 20). Pero el maná no era más que un *don* celestial. El verdadero pan del cielo es Dios mismo, es el mismo cielo, bajado hasta nosotros, comunicado a los hombres, en la persona de Jesús.

5. *Foi et sacrament. I. Du Nouveau Testament à S. Augustin,* París, 1959, pp. 83 ss., 91 ss.

6. Para Orígenes, ver H. URS VON BALTHASAR, *Parole et Mystère chez Origène,* París, 1957; H. DE LUBAC, *Histoire et Esprit. L'intelligence de l'Écriture d'après Origène* (*Théologie,* 16), París, 1950. Para san Agustín, ver E. HOCEDEZ, *La conception augustinienne du sacrament, dans le Tract LXXX in Joann* en *Rech. Sc. rel.*, 1919, pp. 1-29; P.-Th. CAMELOT, *Réalisme et symbolisme dans la doctrine eucharistique de S. Agustin,* en *Rev. Sc. phil et théol.*, 31 (1947), pp. 394-410. Desde el punto de vista exegético, ver A. FEUILLET, en el estudio citado en la nota 2.

El mensaje evangélico de salvación, predicado por los Apóstoles, viene a coincidir, bajo diferentes formas, en las mismas afirmaciones: en Jesucristo se ofrece a los hombres una vida, no terrestre y perecedera, sino celestial, imperecedera, e, incluso, propiamente divina. Lo que expresa san Pablo en términos de Primero y Segundo o Último Adán (*I Cor.* 15), san Juan lo expresa en términos de Verbo de Dios hecho carne, fuente de gracia y de verdad (1, 17), que no procede del mundo, de un origen humano (carne y sangre: *Jn.* 1, 13; *Mt.* 16, 17), sino de Dios, del Padre (*Jn* 1, 13; *I Jn.* 1, 1-2): verdaderamente *de Dios,* y verdaderamente *hombre.* De Él hay que alimentarse para obtener una vida que sea verdadera *vida eterna:* «De la misma manera que, enviado como soy por el Padre, que es viviente, yo vivo por el Padre, así el que me come vivirá, también él, por mí» (6, 57; trad. D. Mollat). Comparar con san Pablo: «Dios, por quien habéis sido llamados a participar con Jesucristo, su Hijo y Señor nuestro» (*I Cor.* 1, 9; ver *Fil.* 3, 10 ss.).

Si se miran así las cosas, con tanta razón se puede decir que el discurso sobre el Pan de vida tiene plenamente por objeto la relación de fe, como es relativo a la Eucaristía: porque sus dos partes no están netamente separadas, sino que, más bien, están en una continuidad, puesto que la segunda no suprime para nada las afirmaciones de la primera, sino que le viene a añadir algo, en la línea de su realismo espiritual. El Pan de vida es comido y sirve de alimento bajo dos formas diferentes, que tienen entre sí una relación íntima tal, que la primera introduce a la segunda, y esta segunda asume y corona el objetivo de la primera: la perfecta «comunión con su Hijo» se cumple para nosotros en y mediante la Eucaristía.

La Tradición en la que se expresó y desplegó el testimonio apostólico, y de la cual los escritores del Nuevo Testamento fijaron lo esencial, sienta en primer lugar la siguiente afirmación: los medios, cualesquiera que sean, son relativos al Medio esencial y único, el Verbo encarnado en Jesucristo. Lo que interesa más a los Padres, no son los medios en sí mismos, Escritura o sacramentos, sino la unión con el Verbo hecho carne. En san Ignacio de Antioquía existe continuidad entre la fe y la caridad, actos o actitudes espirituales personales, la carne y la sangre de Cristo (*Trall.* 8, 1), la asociación a la cruz de Cristo (*Smyrn.* 1, 1), el mismo Cristo, en fin, que es la Fe perfecta (10, 2). Desde el principio hasta el fin, se trata de una unión *real* con Cristo o con el misterio de Cristo (su pascua: *Magn.* 9, 1).

Las inscripciones de Abercio (180-200) y de Pectorio (siglos II-III) implican la idea infinitamente rica y simple de que el fiel come el mismo IKZUS, es decir, evidentemente a Cristo, que Pectorio

pone también en relación con la sabiduría [7]. En los dos casos, esta unión con el mismo Cristo se realiza en y mediante la Eucaristía. En dos fragmentos de las *Acta Pauli* (final del siglo II), publicados por Dom A. Wilmart [8], la Eucaristía se entiende como prenda del don escatológico del mismo Cristo. La teología posterior conservará este sentido del sacramento. Aquello de lo que tenemos no sólo que alimentarnos, sino saciarnos, es nada menos que el pan de los ángeles, es decir, Cristo, en cuanto su carne está unida con su divinidad [9]. Los ángeles son los primeros que toman parte en el banquete de este pan, y lo son en plenitud, uniéndose a la realidad, tal cual es en sí misma. Los hombres toman parte en este banquete de manera todavía imperfecta, y, por lo tanto, no del todo satisfactoria, que introduce en ellos una tendencia o una aspiración a un estado más perfecto de comunión, evidentemente escatológico [10].

Es cosa sabida que los textos de Orígenes, en los cuales algunos historiadores, proyectando en ellos sus propias categorías de pensamiento, quisieron encontrar en su día algo de significado radicalmente antisacramental y antisacerdotalista, se comprenden cuando son leídos en su verdadera perspectiva, que es la del realismo de la unión con el Verbo de Dios. Esta unión es la que interesa a Orígenes. El medio por el cual se realiza importa poco a la vista de su realidad : poco importa que sea por medio del sacramento, o bien por medio de la palabra y de las Escrituras ; pero la palabra tiene una especie de prioridad o de preferencia, porque es más espiritual [11].

Así Cristo es considerado como la salvación universal, como la vida universal. En Él existe la vida eterna. Y Él es esto para todos los hombres. Pero, dado que los hombres son personas, que no pueden ser salvados sin que ellos mismos hagan algo para recibir la vida y la salvación, deben aplicarse personalmente esta vida y esta sal-

7. Ver art. *Abercius*, en *Dict. Arch. chr. et Lit.*, t. I, col. 70, y G. BARDY, *La Théologie de l'Église de S. Clément de Rome à S. Irénée* (*Unam Sanctam*, 13), París, 1945, pp. 72-73; Art. *Pectorius*, en *Dict. Arch. chr. et Lit.*, t. XIII, col. 2892-93.

8. *Extraits d'Acta Pauli*, en *Rev. Bénéd.*, 27 (1910), pp. 402-412; cfr. pp. 410 y 411.

9. Pan de los ángeles: *Salmo* 78, 25; *Sab.*, 16, 20. SANTO TOMÁS, *Comm. in Ev. Joan.*, c. 6, lect. 3, n. 5: «Caro Christi est cibus in quantum conjuncta est Verbo Dei, quod est cibus quo angeli vivunt.»

10. Ver sobre este tema SANTO TOMÁS, *Suma teol.*, III, q. 80, a. 2, ad 1; comp. con SAN BERNARDO, *In Cant.*, sermón 33, 3 (183, 952); Postcomunión de la misa votiva «Pro quacumque necessitate»: «ut ad superni plenitudinem sacramenti, cujus libavimus sancta, tendamus».

11. Ver H. DE LUBAC, *op. cit.*, pp. 355-370, sobre todo p. 366. De aquí se deriva la interpretación de *Jn.*, 6, el pan de vida, en favor de la enseñanza o de la palabra, en CLEMENTE DE ALEJANDRÍA (*Paedag.* I, 6, 46-47) y ORÍGENES (Cfr. *Joan. Comm.* VI, 43; X, 17; XX, 41-43; y también *Dict. Théol. cath.*, t. XI, col. 1558-59). En SAN GREGORIO DE NISA, el maná es interpretado como figura del Verbo, no de la Eucaristía: Ver *Vida de Moisés*, P. G. 44, 368 C; Trad. J. DANIÉLOU (*Sources chrétiennes*, 1, París, 1945), p. 100.

vación. Esto se hace por medio de la fe y de los sacramentos de la fe [12]. Hay que llamarlos, efectivamente, *medios*, porque el agente decisivo de esta aplicación no puede ser, evidentemente, más que Dios mismo, y, por apropiación, el Espíritu Santo.

La fe y los sacramentos son, pues, medios que cada persona tiene para llegar a la realidad de salvación y de vida que es, para ella, Cristo. El papel de la fe y de los sacramentos es establecer un contacto con Él, y permitir así a la Causa universal de la salvación que es Él (particularmente en virtud de su pascua), que nos comunique esta salvación. Santo Tomás, y también otros grandes escolásticos, expresa este hecho de establecer un contacto con las palabras *copulare, continuari, continuatio*.

A la fe atribuye él, particularmente y decisivamente, este efecto de *continuidad* [13]. Decisivamente, puesto que los mismos elementos sacramentales no tendrían ninguna relación con Jesucristo, Dios hecho hombre, si no estuvieran relacionados con él por la fe. La tradición occidental es aquí muy especialmente deudora de san Agustín; pero L. Villette ha demostrado que la teología de Agustín, en su fondo, es la misma que la de los Padres griegos. ¿Qué es el agua del bautismo, dice Agustín, si se la considera en sí misma y separada de la palabra? Es agua, y nada más. Es preciso que el elemento: 1.º, sea designado mediante una institución del Señor; 2.º, que tome actualmente valor de medio de salvación, a través de *a*) la palabra, que actualiza este valor, y *b*) la fe, que acoge esta palabra. De aquí las fórmulas célebres de san Agustín: *a*) «Accedit verbum ad elementum, et fit sacramentum» [14]; *b*) «verbum, non quia dicitur, sed quia creditur». En el sacramento, se opera un doble acontecimiento que constituye, dentro de la institución sacramental, el acontecimiento sacramental: la *venida* de la palabra sobre el elemento instituido y su actuación por medio de ella; la venida del hombre, por medio de la fe, hacia la palabra que actualiza el sacramento, al mismo tiempo que el sacramento realiza la palabra. «El sacramento no es la "Palabra" por un lado, y el "elemento" por el otro, yuxtapuestos en virtud de un decreto divino; sino *la actualización del*

12. Punto de vista repetido continuamente por SANTO TOMÁS, *III Sent.* dist. 19, q. 1, a. 1, q 1 ad 4; *De veritate*, q. 27 a. 4; 29, a. 7, ad 8 y 11; *Suma teol.*, III, q. 39, a. 5 ad 3; q. 49, a. 3 ad 1 y a. 5; q. 62 a. 5 ad 2 y a. 6; q. 79, a. 7 ad 2; *in Hebr.*, c. 3, lect. 3; *Expos. in Symb.*, a. 10; cfr. más abajo, nota 116.

13. Así en *IV Sent.*, d. 1, a. 4, q. 3 sol., ad 1 y 3; q. 2, a. 6, sol. 1 y q. 2, ad 3; d. 4, q. 3, a. 2, q. 2 ad 2; d. 25, q. 1, a. 2 ad 4; comp. con *Suma teol.*, III, q. 62, a. 5, sol. y ad 2; a. 6 sol.; q. 64, a. 2; etc.

14. *In Ev. Joan.*, tr LXXX, 3 (P. L. 35, 1640): el pasaje está sacado del comentario a la palabra de Jesús «Vosotros sois puros a causa de la palabra ...». Cfr. E. HOCEDEZ, citado más arriba, nota 6.

uno por el otro, comportando esta actualización una participación eficaz del mismo Dios. Es la palabra "accedit" la que, en el fondo, es la más importante en nuestra definición...» [15].

La institución, como se ve, es decisiva: no habría sacramento si un baño o una aspersión de agua, si el consumir pan y vino no fuesen, por la institución del Señor, estructuras de su Alianza, es decir, de su «ser con los hombres» [16]. Pero también se puede ver cuán decisiva es la fe: sin palabra y sin fe no habría tampoco sacramento. De manera que santo Tomás pudo escribir: «Cum omnia sacramenta ex fide efficaciam habeant» [17].

Como es sabido, la fe es, en su unidad original, simultáneamente acto del hombre y acto de Dios. Así, puede, en el orden espiritual, *tocar* a Dios. Lo toca, porque es un movimiento de nosotros hacia Él, una abertura, un don de nosotros a Él; porque la fe no puede ser esto más que a condición de que Dios cree en nosotros, actualmente, la posibilidad misma y el acto de ir hacia Él, de alcanzarle eficazmente y de tocarle: ver *Jn.* 6, 37, 44 y 65. Sin embargo, contando con este don de Dios, la fe tiene principalmente el carácter de una abertura del hombre a Dios: somos nosotros los que nos damos a Él, para que Él se afirme y reine como Dios en nuestra vida.

Los Padres y los teólogos se complacieron en hablar de esta facultad que tiene la fe de hacernos *tocar* eficazmente a Dios, de establecer *un contacto* con la virtud salvadora de Cristo. Esto aparece en el admirable episodio de la mujer hemorroísa (*Mc.* 5, 28-34; *Lc.* 8, 43-48; *Mt.* 9, 20-22). Toda una multitud toca corporalmente a Jesús, puesto que la muchedumbre le apretaba por todas partes, pero una sola lo ha tocado verdaderamente: la que se le aproximó, no sólo mediante un gesto, sino mediante la fe de su corazón. Así comenta san Agustín: «Illa tangit, turba premit. Quid est "tetigit" nisi credidit?» [18]. Y Agustín nota que Cristo quiere ser tocado, no en su carne mortal, en su ser carnal terrestre, sino en su realidad celestial, según la cual Él es uno con su Padre, igual a su Padre [19]. Así es, verdaderamente, objeto de nuestra *fe.*

15. M. L. GUÉRARD DES LAURIERS, *Dimensions de la Foi,* París, 1951, t. I, p. 387.

16. Cfr. STO TOMÁS, *Suma teol.* III, q. 60, a. 5, sol.

17. *IV Sent.,* d. 1, q. 6, q 2, ad 3. Numerosos textos análogos: d. 1, q. 1, a. 5, q 5; a. q 3; *De malo,* q. 4, a. 8, ad 2, o, en el tema del bautismo, *Suma teol.,* III, q. 38, a. 6: q. 39, a. 5. Cfr. J. GAILLARD, *Les sacraments de la foi,* en *Rev. Thomiste,* 1959, pp. 5-31, 270-309; L. VILLETTE, *op. cit.,* p. 225; E. H. SCHILLEBEECK, *Le Christ, sacrament de la rencontre de Dieu,* París, 1960, pp. 125 ss.

18. *In Ev. Joan.,* tr XXVI, 3 (35, 1608); comp. con tr. XXVII, 7 «per fidem copulamur» (col. 1618) tr. XLVIII, 3, «accedere est tangere» (col. 1741); *Serm. Mai* 95, 5, «credere, tangere est».

19. *Ibid.,* y su comentario del «Noli me tangere, nondum enim ascendi (in corde tuo) ad Patrem meum»; tr. CXXI, 3 (col. 1957): «Sic in se credi voluit Jesus, hoc est, sic

Este es, en realidad, el sentido del evangelio según san Juan, no solamente en la escena del huerto entre Jesús resucitado y María Magdalena (20, 17), sino también en nuestro capítulo 6. Todos podrían comer materialmente el pan eucarístico ; solamente tocan a Jesús y se unen a él, comiendo el pan eucarístico, los que lo comen con fe y amor. San Juan explica de manera diferente que no se puede alcanzar efectivamente a Jesús más que mediante la fe, que supera las posibilidades de la carne, y exige que se las supere : el Espíritu es el que da la vida, la carne no aprovecha para nada (6, 63 ; comp. con 1, 12-13 ; 3, 6-8 ; *Mt.* 16, 17). La carne se interesa por saciar el cuerpo con los panes multiplicados, no por percibir, en esta multiplicación, un «signo» (6, 26) ; la carne ve en Jesús al hijo de José, no al Hijo de Dios (6, 42) ; la carne ve en la Eucaristía pan ordinario, pan para la manducación del cual es órgano suficiente el estómago (6, 52 : cafarnaísmo), no el Pan del espíritu, que es Cristo, inmolado y victorioso, vivo cerca de su Padre (vv. 57 y 62 ; comp. con 5, 26 ; 10, 15). Por esto, también san Juan, en su capítulo 6, explica que Jesús está por encima de las condiciones del cuerpo y de la carne : multiplicación de los panes, repulsa de un reino temporal, marcha sobre las aguas, travesía instantánea de la barca llevada a puerto en un momento...[20].

El contacto que establece la fe (viva) es fundamental, indispensable. No sólo tiene su eficacia propia, sino que esta eficacia es una condición de la eficacia de los sacramentos, en los cuales, tal como hemos visto, la fe cuenta como un elemento verdaderamente interior. Con un sentimiento profético, la tradición ha introducido, en las palabras mismas de la consagración del cáliz, tal como nos las han transmitido los escritos apostólicos, la expresión «mysterium fidei», de la misma manera que la liturgia latina repite, en el momento mismo en que el cuerpo verdadero de Cristo va a ser dado al fiel, las palabras del Centurión : «No soy digno de que entres bajo mi techo, pero di una sola palabra, y mi alma será sana...» Sin embargo, el contacto en y mediante el sacramento — penetrado de fe — añade algo al contacto realizado mediante la fe. Es lo que intentaremos comprender.

La fe (viva), y lo que de ella procede en nuestras vidas, es un movimiento de nosotros hacia Dios, aunque este movimiento, como

se spiritualiter tangi, quod ipse et Pater unum sint. Ejus quippe intimis sensibus quodammodo ascendit ad Patrem, qui sic in eo profecerit ut Patri agnoscat aequalem : aliter non recte tangitur, id est, aliter non recte in eum creditur». Lo importante es ver a Jesús con los ojos del corazón ; de esta manera está verdaderamente presente : *Serm. Guelf.*, XXI, 3, y *Denis* 17, 1 (ed. G. MORIN, *Misc. Agost.*, pp. 509 y 81)

20. Aspecto especialmente considerado por Fr. LEENHARDT, *art. cit.* más arriba, nota 2.

todos los demás, pero con un título particular, no pueda realizarse más que contando con Dios, con la fuerza de una iniciativa divina. La fe (viva), como movimiento de nosotros hacia Dios, tiene a Dios por objeto y por fin : Dios, y su enviado Jesucristo (*Jn.* 17, 3). La fe nos orienta hacia ellos y establece con ellos este contacto incluido en el hecho de que ellos han llegado a ser, efectivamente, nuestro fin. La unión que la fe establece entre Cristo y nosotros consiste en que Cristo ha llegado a ser el fin de nuestra vida. Se puede decir, en este sentido, que la unión es «intencional».

Pero el Señor ha querido establecer otra forma de contacto, a base de otra venida de Él a nosotros. Porque Él no se ha limitado a ser, para nosotros, simplemente palabra : se ha hecho carne, ha habitado, conversado y actuado entre nosotros : *Jn.* 1, 14 ; *I Jn.* 1, 1 ; *Heb.* 1, 1-2. Durante su presencia terrestre entre nosotros, Jesús comunicó la salvación, o, al menos, la salud corporal, anunciadora de la salud total, mediante el contacto corporal de su persona. Abundan los episodios. Se podría confeccionar una lista de ellos consultando una Concordancia latina, en la palabra *tangere,* o una Concordancia griega, en la palabra *apto*. No haremos este trabajo: recordaremos, con todo, algunos textos ; esto es indispensable para percibir la verdad y la densidad del hecho que aquí se trata. En dieciocho de las veintiocho narraciones de curación que relatan los Evangelios, se precisa que Jesús *tocó* a los enfermos [21], o les impuso las manos [22]. En muchos casos en los que este hecho no consta expresamente, puede ser legítimamente supuesto, como en el caso del notable de Jairo, que suplicaba así : «Mi hija acaba de morir ; pero ven, pon tu mano sobre ella y vivirá» (*Mt.* 9, 18 y paralelos). Poco antes de que Jesús llegase junto al cuerpo de la niña, una mujer, hemorroísa desde hacía doce años, se acercó y le tocó la orla del vestido (9, 21 y paralelos). Jesús había curado a tantos, que cuantos padecían algún mal se echaban sobre Él para tocarle (*Mc.* 3, 10) ; «toda la multitud buscaba tocarle, porque salía de Él una virtud que sanaba a todos» (*Lc.* 6, 19 ; comp. con *Mc.* 6, 56 ; etc.).

¡ Las manos de Jesús ! ¡ La imposición, el contacto de las manos de Jesús ! Ya en el Antiguo Testamento, la mano, en el hombre, y por analogía en Dios, designaba el órgano de la acción y de la fuerza, el de la posesión y el de la defensa, el de la bendición y el de la

21. *Mt.* 8, 3 y paralelos; 8, 15 y paralelos; 9, 20 ss. y paralelos; 9, 29; 14, 35 y paralelos; 20, 34; *Mc.* 3, 10 y paralelos; 7, 33 ss.; 9, 26 ss., *Lc.* 7, 14; 14, 4; 22, 51; *Jn.* 9, 6 ss. Cfr. M. KAISER, *Die Einheit der Kirchengewalt nach dem Zeugnis des N. T. u. der Apostol. Väter,* Munich, 1956, p. 10.
22. *Mt.* 9, 25 y paralelos; *Mc.* 6, 6; 8, 23 y 25; *Lc.* 4, 40; 13, 20.

transmisión de un poder [23]. En ella toma cuerpo la fuerza. La mano de Dios, que había hecho sentir tan a menudo su peso, castigando en el Antiguo Testamento, es, en Jesucristo, el órgano de su misericordia y de su eficacia salvadora ; es el mismo advenimiento de la gracia de Dios en su Hijo hecho carne, que se termina, como por medio de sus dedos, en misión y en don del Espíritu Santo, *Digitus Dei* (cfr. *Lc.* 11, 20, comparado con *Mt.* 12, 28).

En los textos evangélicos, este tacto corporal de Jesús, para ser salvador, supone la fe y su tacto espiritual. Pero, mientras la fe realiza un movimiento del hombre hacia Dios, el tacto corporal que Jesús opera responde a una condescendencia de Dios y realiza una irrupción de fuerza, una comunicación de energía, de Él a nosotros : ver *passim* y *Mc.* 5, 30 ; *Lc.* 6, 19 ; 8, 46. Es un hecho, un dato de historia sagrada o de «Heilsgeschichte» : Dios ha querido esta línea o esta estructura de su acción.

Vemos esto, también, en un hecho de esta historia de salvación, cuya importancia nos parece muy grande para la teología de esta misma historia, a saber, la «bajada de Cristo a los infiernos» [24]. Los justos, muertos antes de la venida de Cristo, tenían la fe y la caridad, de manera explícita o implícita ; realizaban así las condiciones que permiten, por parte del hombre, que sea establecido el contacto espiritual con Cristo y con su pascua, es decir, con la fuente de la salvación [25]. Pero era preciso que Cristo los tocase para que pudieran recibir efectivamente los frutos de su justicia, la visión de Dios.

Este régimen de acción por contacto corporal es el de los sacramentos. Éstos, en su esfera, continúan el contacto del cuerpo de Cristo tal cual es para nosotros : fuente de salvación mediante su pascua. Por esto san Juan nos describe el agua y la sangre — el bautismo y la Eucaristía, o bien el Espíritu y el bautismo, que representan todos los sacramentos, como en nuestro Símbolo — saliendo del costado de Cristo, que acaba de entregar su espíritu. «Los sa-

23. Ver H. LESETRE, art. *Mains*, en *Dict. de la Bible*, t. IV, col. 581 ss.; W. BAUER, art. *jeir* en su *Griechisch-deutsches Wörtb. zu den Schr. des N. T.;* KAISER, *o. c.*, p. 104 y las monografías sobre la imposición de manos (J. Coppens, Ed. Lohse, etc.). Habría que evocar la simbólica plástica y del gesto, incluso, sin duda, en el hombre prehistórico (pinturas de las cavernas). Ver *Dict. Arch. chr. et Lit.*, art. *Bénir* (III, 746-758), *Impos. des mains* (VII, 391-413), *Main* (X, 1205) etc. Desde el punto de vista dogmático, remitimos a lo que dice de la acción (de Cristo) por contacto Mons. JOURNET, *L'Église du Verbe Incarné*, t. I, pp. 8, 41, 81, 178; t. II, pp. 288, 440, 991, 1110, un compendio de la misma ha sido traducido al español bajo el título *Teología de la Iglesia*, Desclée de Brouwer, Bilbao, 1960, p. 81-82; *La Misa presencia del sacrificio de la Cruz*, Desclée de Brouwer, Bilbao, 1959, pp. 37 s.

24. Séanos permitido remitir a *El misterio del Templo...* (Ecclesia VI), Ed. Estela 1964, pp. 314-15; *Vaste monde, ma paroisse...* París, 1959, pp. 131 ss., 158 ss.

25. Cfr. STO. TOMÁS, *III, Sent.*, d. 19, a. 3, q 3 ad 1; *Suma teol.*, q. 52, a. 1, ad 2.

cramentos de la Iglesia reciben su fuerza de la Pasión de Cristo. El agua y la sangre brotados del costado de Cristo en Cruz simbolizan esta verdad, pues el agua hace referencia al bautismo y la sangre a la Eucaristía, puesto que éstos son los sacramentos más importantes» [26]. Es innegable que este simbolismo es efectivamente sacramental, en san Juan, y que señala la continuidad de los sacramentos con la Encarnación del Verbo [27]. Muchos exegetas han expresado la idea de que los sacramentos desempeñan, en el tiempo de la Iglesia, un papel análogo al de los milagros en el tiempo de Cristo. La idea es exacta, pero, tal vez, sería mejor decir que los sacramentos, después de la partida de Cristo glorificado, continúan desempeñando un papel análogo al del contacto corporal con Él, en los días de su carne, mediante el cual se terminaba de realizar lo que pronunciaba su palabra salvadora. Los sacramentos son una continuación, una suplencia, de la presencia del Verbo *encarnado* y del papel soteriológico de su cuerpo. Por esta razón, como observa finamente el padre Schillebeeckx, san Pablo, decimotercer Apóstol, debió ser bautizado (*Hechos*, 9, 18), mientras que los Doce, que tuvieron contacto con Jesús durante todo el tiempo de su ministerio público (1, 21-22), no tuvieron que serlo [28].

Santo Tomás da con precisión las reglas respectivas del contacto espiritual de la fe y del contacto espiritual-corporal del sacramento, cuando escribe que la *continuatio* que opera la fe se realiza «per

26 SANTO TOMÁS, *Suma teol.*, *III*, q. 62, a. 5 (trad. Roguet). Los textos que expresan el simbolismo eclesiológico y sacramental del agua y de la sangre son innumerables. cfr. S. TROMP, *De nativitate Ecclesiae ex Corde Jesu in Cruce*, en *Gregorianum*, 13 (1932), pp. 488-527; *Corpus Christi quod est Ecclesia*, t. I, 2.ª ed., Roma, 1946, pp. 33 ss., 104 ss.

27 Ver O. CULLMANN, *op. cit.* (ver más arriba nota 2); F. M. BRAUN, *In spiritu et veritate*, en *Rev. Thomiste*, 1962, pp. 245-274, 485-507; R. BRECHET, *Du Christ à l'Église. Le dynamisme de l'Encarnation dans l'Évangile selon S. Jean*, en *Divus Thomas*, 56 (1953), pp. 67-98; Ph. MENOUD, *La définition du sacrement selon le N. T.*, en *Rev. de Théol. et de Phil.*, N. Sér., 38 (1950), pp. 138-147; *Miracle et sacrament dans le N. T.*, en *Verbum caro*, 6 (1952), pp. 139-154. SANTO TOMÁS ve los sacramentos como una cierta prologación de la Encarnación. *Suma teol.* I-II, q. 108, a. 1; III, q. 61, a. 4; q. 62, a. 5 y 6; q. 64, a. 3; q. 80, a. 5 («sacramenta humanitatis ejus»).

28 *Op. cit.*, pp. 71-72. El papel de la purificación desempeñado con relación a los fieles, por el bautismo, fue realizado, con relación a los Apóstoles, por la Palabra de Jesus (*Jn.* 13, 10 b; 15, 3. SCHNACKENBURG, en *Sacra Pagina*, p. 249). TERTULIANO escribía: «(Para lo Apóstoles) el privilegio de ser los primeros llamados y luego de vivir en familiaridad personal con Cristo podía ocupar el lugar del bautismo». *De bapt.* 12. Tertuliano habla luego únicamente de la fe de los Apóstoles y toma el bautismo como «sello de la fe» (c. 13). El P. Refoulé admite (*Sources chr.* 35, París, 1952, p. 49) que se podría interpretar *este* pasaje de una manera bastante calvinista (el sacramento mero signo), pero demuestra que hay, por otra parte, en Tertuliano, afirmaciones favorables a una verdadera causalidad sacramental. Se puede comparar *De resurr. carnis*, c. 37 (*P. L.* 2, 847), en donde la manducación de la carne de Cristo es asimilada al acto de acoger la palabra (con cita de *Jn.* 6, 64 y 5, 24).

actum animae», mientras que la que se opera por los sacramentos, se realiza «per usum exteriorum rerum»[29]. Es cierto que, si estas «res exteriores» no fuesen determinadas sino por los hombres, no podrían tener más valor que de *signos* expresivos del culto que sube de los hombres hacia Dios: quedarían reducidas a la condición de la fe expresada por ellas, condición que hemos calificado más arriba de intencional. Pero, si estas «res exteriores» han sido determinadas por Jesucristo, ya sea formalmente y sin lugar a dudas — como el agua del bautismo, o el pan y el vino de la Eucaristía —, ya sea, por lo menos, indirectamente, implícitamente, diciendo o haciendo algo que los implicaba de una manera o de otra — tal es probablemente el caso de la penitencia o del matrimonio . —, adquieren un valor muy diferente del conjunto de cosas que pertenecen al movimiento de Dios hacia nosotros para realizar nuestra salvación, este orden de la condescendencia por la cual Él ha venido verdaderamente, ha descendido en nuestra carne (Navidad, principio de la *kenosis* de Dios)[30], el orden de la Encarnación: no solamente porque son realidades sensibles, sino porque estas realidades son portadoras de *una acción de Dios* que efectúa la Nueva Alianza en Jesucristo.

Es, pues, preciso ver los sacramentos, cuando son actualmente realizados por los hombres, como un lugar en donde se encuentran el movimiento de estos hombres hacia Dios, y el movimiento de Dios hacia ellos. El movimiento de los hombres, indispensable, es tomado por Dios, que lo consuma. La fe del catecúmeno, profesada por él, se consuma en el sacramento que le *hace* verdaderamente *pistós*, fiel · los Padres expresaron con frecuencia este crecimiento de la fe, llamada a consumarse en el acto corporal en el que se expresa y en el que Dios la corona[31] El movimiento de penitencia o de conversión del pecador, que se somete al poder de las llaves y se incorpora en el sacramento de la penitencia, encuentra en él el acto gratuito de Dios que lo corona y le da su fruto, partiendo de una primera llamada, que tiene ya en él una rica realidad moral y espiritual, es asumida por un acto de Dios que lo *ordena* verdaderamente. El amor de un hombre y de una mujer, que les lleva a unirse para toda la vida, es asumido y santificado por un acto de Dios, que entra como tercero en su contrato y en su amor muto. La pobre ofrenda de pan y vino, que el fiel y la Iglesia presentan ante Dios como signo

29 *Suma teol* III, q 62, a 5 ad 2 y art 6

30 Los Padres y la liturgia oriental lo enfocan desde este ángulo cfr «*Dum visibiliter Deum cognoscimus*». *Méditation theologique* en *La Maison Dieu* n.º 59 (1959), pp 132 161

31 Ver en particular S. BASILIO, *Traité du Saint Esprit* 12, 28 (P G 32, 117 BC *Sources chr* 17, París, 1947 p 157), otros textos en J MOUROUX, *L'expérience chrétienne* (*Théologie* 26) París 1952 pp 58 ss y en el capítulo I de nuestra *La Tradition et les traditions II Essai theologique* (en prensa)

de su propio ofrecimiento, es asumida, santificada, cambiada en el sacrificio perfecto del mismo Jesucristo, en la Eucaristía... De esta manera, desde el principio hasta el fin, el movimiento del hombre hacia Dios se consuma mediante una venida o una acción de Dios mismo, entrando así este movimiento en las estructuras de la Alianza establecidas en la Encarnación, y usando de las «cosas» sacramentales. Cada vez que, en mi tender hacia Dios por medio de Cristo inmolado y vivo, como hacia el fin de mi vida, moldeo y expreso este movimiento con un signo expresivo y conmemorativo de este misterio pascual de Cristo, pongo por obra no sólo el orden de finalidad, de mi intención hacia Dios, sino el orden de eficiencia establecido en la Encarnación, que irradia sus frutos salvadores en las estructuras de la Alianza.

Es ya conocida la frase famosa de Fr. Chr. Oetinger, «Leiblichkeit ist das Ende der Wege Gottes», la corporeidad es el fin de los caminos de Dios. Oetinger no es nuestra fuente de inspiración: sería una fuente turbia, porque mezcla con el dato revelado cristiano una cierta dosis de teosofía y de puntos de vista personales. Pero querríamos hacer observar que esta estructura en la que lo espiritual está unido a lo corporal, y consuma, mediante lo corporal, su movimiento, se conforma con el sentido bíblico de lo que nosotros designamos como corporal y espiritual. La Biblia, como es sabido, no opone el cuerpo y el alma como dos realidades substanciales, sino que ve en el cuerpo la realidad misma de la persona que se manifiesta y que se hace activa [32]. El hombre corona sus actividades y su vida en la realidad y en la expresión corporales. «Para toda idea y para todo ideal, el israelita reclama una encarnación visible y perceptible, y resultados estimulantes ; el israelita no quiere reconocer un ideal que no tenga fuerza para vencer la realidad y para tomar cuerpo en ella» [33]. En la Biblia, no aparece teología sin una antropología y sin una cosmología. Con toda naturalidad, la fe bíblica toma cuerpo en un gesto : el que cree, se hace bautizar...

De esta manera, el sacramento viene a añadirse al movimiento de la fe, aunque no existe más que gracias a la fe. Se puede decir que los sacramentos no tienen eficacia sino por la fe, pero no se puede decir que no tienen más eficacia que la de la fe. La fe es indispensable para actualizar el valor del acto salvador que tiene la realidad

32. Se puede leer, sobre este sentido bíblico de las cosas, J. PEDERSEN, *Israel. Its life and culture*, Londres y Copenhague, 1940; Th. BOMAN, *Das hebräische Denken im Vergleich mit dem Griechischen*, 2.ª ed., Göttingen, 1952; Cl. TRESMONTANT, *Ensayo sobre el pensamiento hebreo*, Taurus, Madrid, 1962; J. A. T. ROBINSON, *The Body. A Study in Pauline Theology*, Londres, 1952, etc. Y también algunas páginas profundas de Vl. SOLOVIEV, *Le Judaïsme et la question chrétienne*, tr. franc. en *Foi et Vie*, sept.-otc. 1955, pp. 406-409.

33. SOLOVIEV, *op. cit.*, p. 408, que habla de «materialismo religioso».

sacramental por institución divina, pero la acción de Dios no pasa sólo por ella : se ejerce eficazmente mediante el mismo sacramento.

Los Reformadores protestantes tendieron a reducir los medios de la acción salvadora a la Palabra. Tratando de los medios de la gracia, escribía H. Strohl hace algún tiempo : «Los Reformadores no admitieron en el fondo más que uno : la Palabra» [34]. Es verdad que mencionan continuamente los sacramentos : incluso los mencionan en la edificación o en la designación de la verdadera Iglesia :

Ut hanc fidem consequamur, institutum est ministerium docendi evangelii et porrigendi sacramenta. Nam per verbum et sacramenta tamquam per instrumenta donatur Spiritus Sanctus... [35].

Est ecclesia congregatio sanctorum in qua evangelium pure docetur et recte administrantur sacramenta [36].

Continuamente estas dos cosas son designadas como los elementos exteriores mediante los cuales Dios quiere formar para sí un pueblo [37]. Se podría llenar más de una página con textos de este género. Los teólogos protestantes contemporáneos que quieren, por fidelidad a la Escritura, revalorizar los sacramentos, no tienen dificultad en apoyarse en textos de los Reformadores y de las Confesiones de fe, o de los Escritos simbólicos [38].

Con todo, es preciso, incluso en interés de semejante esfuerzo, llevar el examen más lejos. Porque se encuentran textos que plantean dificultades. Tal vez pueden entenderse bien, tal vez hay un simple mal entendido. Hay que ver.

Con frecuencia, en Lutero, encontramos una reducción de los caminos de la gracia de Dios a la Palabra : «Solum verbum est vehiculum gratiae» [39]. La Iglesia no se constituye más que mediante la Palabra ; la Palabra lo hace todo... [40]. El ministerio, o lo que llamaríamos nosotros el sacerdocio, no es definido más que con relación a la Palabra. Desde 1512, Lutero, en el primer sermón que de él tenemos, explicaba que la predicación de la Palabra de Dios es el

34. *La Pensée de la Réforme (Manuels et Précis de Théol., XXXII)*, Neuchâtel-París, 1951, p. 225.

35. *Confession d'Augsbourg*. 5 (*Die Bekenntnisschriften der evangel.-luther. Kirche*, 2.ª ed., Göttingen, 1952, p. 58).

36. *Ibid* , a. 7 (p. 61).

37. *Articles de Schmalkalde*, III, 8 (*id. op.*, pp. 453 ss.); etc.

38. Ver, por ejemplo, J. J. von Allmen, *Les sacrements d'apres le Catéchisme de Heidelberg*, en *Études théol. et relig.*, 1944, pp. 74-89.

39. *Com. in Galat.*, 1519: Weimar, II, p. 509, l. 14-15.

40. *Wider die himmlichen Propheten* (W., XVIII, p. 202, l. 37 ss.); *De Captivitate Babyl.*, lib. VI (W., VI, p. 560); *Ad libr... Catharini .. Responsio*, 1521 (VII, p. 721, l. 9 ss.); *la liberté d'un homme chrétien*, nº 5.

acto más característico de la actividad sacerdotal, y que descuidarla representaba el único pecado propio del sacerdote, que le hacía pecar como sacerdote [41]. La misma idea la expuso más sistemáticamente en *De Captivitate Babylonica* [42]. Para comprender esto, hay que tener en cuenta que se trata de una reacción contra una situación en la que el aspecto de «cosa», en las prácticas religiosas y en los mismos sacramentos, estaba desarrollado hasta el máximo. Los Reformadores reaccionan contra la idea de que los sacramentos actuaban por sí mismos, y que se podía economizar el movimiento de fe [43] Pero, la reacción ¿no fue acaso más allá de lo que ella misma pretendía?

En ellos, encontramos también una constante y deliberada asimilación de los sacramentos del Nuevo Testamento a los sacramentos del Antiguo Testamento . son, como éstos, puros signos, a los que viene a añadirse, en el Nuevo Testamento, la relación a una promesa de Dios, que los signos sacramentales confirman [44]. Y en los mismos sacramentos, los Reformadores insisten de tal manera en la Palabra y en la fe, que esta última es, *en el mismo sacramento,* el único principio de la comunicación de la gracia [45].

41 Weimar, I, pp 10 17

42 Lib VI, p 564 l 15 ss «Ex quibus fit, ut is qui non praedicat verbum, ad hoc ipsum per Ecclesiam vocatus, nequaquam sit sacerdo et sacramentum ordinis aliud esse non possit quam ritus quidam eligendi Concionatores in Ecclesia » Cfr tambien M RADE *Das Konigliche Priestertum der Glaubigen und seine Forderung an die evangel Kirche unserer Zeit,* Tubinga 1918, pp 26 27 Si no nos engañamos, los historiadores protestantes modernos interpretan la imposición de manos tal como es atestiguada por los Hechos, como un gesto de misión en vista del ministerio de la Palabra

43 A esto se reduce la critica hecha por los Reformadores (que merece ser estudiada aparte) a la teologia del *obex* ver LUTERO, *Vorlesung uber d Hebraerbrief,* 1517 1518, Corolario al Escolio 7, 12 ss CALVINO, *Institution* ed de 1541, cap X (ed Coll Budé, t III, pp 212 213), etc

44 Ver LUTERO, *De capti Babyl* , lib VI (W , VI, p 532) Error ets sacramenta novae legis differri a sacramentis veteris legis penes efficaciam significationis utraque aequaliter significabant ( ) In hoc ergo differunt legales figurae a signis novis et vetustis, quod legales figurae non habent annexum verbum promissionis, quia non sunt sacramenta fidei, quae sola justificant, sed sunt sacramenta operis tantum » CALVINO *Inst* , ed cit , caps VII y X (t III, pp 214 222, 228 ss) cap XI (t III, p 228 ss , 238 ss , 243 ss) Y cfr *Vraie et fausse réforme dans l'Église* Paris 1950, pp 406 431 n 145, pp 433 ss , 479 ss (trad cast , *Verdadera y falsa reforma en la Iglesia* Instituto de Estudios Políticos Madrid)

45 Non sacramentum, sed fides sacramenti justificat» *Pro veritate inquirenda et timoratis conscientiis consolendis* (1518 W , I p 631); *Ein Sermon v d Sakr der Buss* (1519 t II, p 715, l 30 «Sacramenta non implentur dum fiant, sed dum creduntur») Lutero hace aquí suyo el principio agustiniano «non quia fit, sed quia creditur», y tiene este principio por «vulgatissimum et probatissimum» *Vorles uber Hebraerbrief* (1517), ed HIRSCH RUCKERT, 1929, p 173 Pero, interpretar la noción luterana de sacramento, transponiendo de esta manera la formula agustiniana citada mas arriba «Accedit testamentum (la virtud de la Palabra) ad sacramentum (=signum) et fit revelatio», tal como lo hace F ROTH *Sakrament nach Luther* (*Theol Bibl* , 3) Berlín, 1952, ¿es acaso mantenerse en el ámbito de este principio, es incluso permanecer fiel a Lutero? Si este fuese en realidad

Nuevamente hay aquí un tema de teología agustiniana, e incluso tomista, llevado hasta el extremo, en reacción contra un posible «cosismo» o contra una posible deformación en el sentido mágico cosismo y magia que es atribuido, muy equivocadamente, a la doctrina católica [46] o a la teología tomista [47] de los sacramentos, y más concretamente del «ex opere operato». Este error lamentable se ha mantenido hasta hoy en el espíritu de buenos teólogos protestantes, y no digamos nada del hugonote medio [48]

Para decirlo como de paso, esta misma teología agustiniana de la fe necesaria, aplicada unívocamente, es la que parece ser el fondo de la idea calvinista de la Presencia eucarística : ¿no confunde acaso esta teología las condiciones de la presencia sacramental con las condiciones de la manducación espiritual? Lutero distinguía los dos tipos de condiciones ; admitía que incluso los malos comen sacramentalmente (aunque no espiritualmente) el cuerpo de Cristo [49].

La reducción de lo que se opera, incluso en los sacramentos, a

la posición luterana lo cual lo niegan hombres como W Stahlin y H Asmussen, se apartaría del realismo católico e incluso agustiniano, para acercarse a la tesis calvinista del sacramento como valor cognoscitivo y puro signo

46 Ver la *Apologie de la Confession d Augsbourg*, IV, 63 (*Die Bekenntnisschr* p 172), y la misma *Confesión de Augsburgo*, en la editio princeps, a XIII (ibid , p 68) Comp con LUTERO, *Vorles uber I Mose* (1535 43, sobre *Gn* 25 21 W , XLIII, pp 383 388)

47 *Art de Schmalkalde*, III, a 5 (ib , p 450)

48 Citemos, entre otros a A VINET, *Théologie pastorale* (3 ª ed , París, 1889, p 376) «Hay que combatir energicamente el error del *opus operatum*, que atribuye un merito a las obras exteriores, y en particular a la participacion exterior en el sacramento » El mérito no tiene nada que ver aquí, R WILL *Le culte* t II Paris, 1929, p 194, «Mediante la transubstanciación, las especies de la cena se convierten en substancias divinas que contienen y descargan fuerzas sobrenaturales A estas fuerzas se les puede llamar magicas, desde el momento en que la escolastica ha declarado la teoria de la eficacia de los sacramentos ex opere operato» K BARTH *Die kirchliche Lehre von der Taufe* Zollikon Zurich 1943 trad fr *La doctrine ecclesiastique du baptême*, en *Foi et Vie*, enero de 1949, ver p 12 R MEHL, en la misma revista, p. 55, etc

Afortunadamente teologos protestantes no menos cualificados restablecen hoy el verdadero sentido de la noción de *opus operatum* el mismo K BARTH, *Kirchl Dogmatik* I, 1, p 70 «Hay que recomendar insistentemente a la controversia protestante que evite cuidadosamente la palabra «magia» No hay, en efecto, ninguna definición sensata del concepto de magia que pueda acomodarse a la auténtica posición católica» (en nota, Barth cita un art de D WINZEN en *Catholica* 1932, pp 19 ss) L HODGSON, en *Introduction au rapport des Commissions theologiques* de la Conferencia de Faith and Order en Lund 16 de agosto de 1952 pp 4 5, P Y EMERY en *Verbum caro* nº 50 (1959), pp 173 74, F J LEENHARDT, *Ceci est mon Corps* (*Cah théol* , 37), Neuchâtel-París, 1955, p 55 «El punto en el cual se ha querido siempre insistir al hablar de opus operatum sacramental, es el de que la eficacia del sacramento depende directa y exclusivamente de la acción de Cristo que obra en él única fuente de la gracia sacerdotal», diversos colaboradores de la revista *Una Sancta* agosto de 1958, pp 121 135 (H HENNIG *Die Lehre vom opus operatum in d luther Bekenntnisschriften*) mayo de 1959 pp 34 39 diciembre de 1959 pp 316 318 etc El tema merecería una «disertación»

49 *Art de Schmalkade* III, 6 (*Bekenntnisschr* pp 450 51)

la Palabra es, en cambio, algo común a Calvino, o a la teología reformada, y a Lutero. El sacramento es definido como algo «añadido a aquella palabra, como un apéndice ordenado a ser signo de ella, a confirmarla, y a certificarla con más fuerza ante nosotros» [50]. Su valor, su papel, están en la línea del testimonio, del conocimiento: es una «añadidura reveladora» [51]. En el comentario de Calvino a *Jn.* 20, 23, la misión de perdonar los pecados está enteramente reducida al anuncio del Evangelio de reconciliación [52]. Farel, el reformador de la Suiza romanche, escribía por su parte: «Todo no es más que veneno, fuera del pan celestial que es la palabra de Dios» [53].

Si interrogamos a los teólogos reformados contemporáneos, leemos la misma doctrina. Según A. Lecerf, los sacramentos son un *verbum visibile*, una palabra de Dios expresada en gestos simbólicos; no tienen valor de cara a la salvación, sino como sellos y prendas de la bendición de Cristo y de la operación del Espíritu Santo, prometido a aquellos que prestan fe a la promesa [54]. Idéntica idea en T. F. Torrance [55], y, con toda seguridad, en K. Barth [56]. El hijo de éste, Markus Barth, ha llevado hasta el límite lo que, en Calvino y los calvinistas, era una tendencia más o menos contrarrestada por la aceptación del *hecho* sacramental tradicional. Para Markus Barth, el bautismo no es un sacramento, es decir, un rito simbólico que por sí mismo realizaría algo. Es un puro gesto mediante el cual un hombre expresa su fe, su obediencia, su oración, en espera de una purificación y de una santificación que Dios solo realiza [57]. Nadie jamás había llevado tan lejos la idea de un puro *signo*, de un puro anuncio de la realidad totalmente interior que

50. *Inst.*, ed. de 1561 ó 1562, IV, XIV, 3 (*C. R.*, *Calvini Opera*, IV, col. 879); ed. 1541, cap. X (Ed. Coll. Budé, t. III, p. 199 ss., 205, 214, 235). Cfr. R. S. WALLACE, *Calvin's Doctrine of the Word and Sacrament*, 1953. Comp. con *Confession de La Rochelle*, 1559, a. 34: «Creemos que los sacramentos son añadidos a la palabra para una más amplia confirmación: a fin de ser para nosotros prendas de la gracia de Dios, y por este medio ayudar y consolar nuestra fe» (*Bekenntnisschriften u. Kirchenordnungen d... ref. Kirche*, hrsg. v. W. NIESEL, Munich, 1937, p. 74); a. 35, el bautismo = a un testimonio de adopción; a. 36, La Eucaristía = a un testimonio de la unidad que tenemos en Jesucristo. Ver también *Catéch. de Heidelberg*, q. 66; *Catéch. de Genève*, sec. 46 y 54; etc.

51. H. CLAVIER, *Études sur le Calvinisme*... París, 1936, p. 38.

52. *C. R. Opera Calvini*, t. XLVII, 1892, col. 440 ss.

53. *Du vray usage de la croix* (1560), Edic. Genève, 1865, p. 45.

54. *Notes dogmatiques*, Fasc. II: *Des moyens de grâce*, edic. *Revue Réforme*, nº 22 (1955-2), pp. 31 y ss.

55. Cfr. *Calvin's Doctrine of Man*, 1952, pp. 131 ss.; *Le sacerdoce royal*, en *Verbum caro*, nº 47 (1958), p. 298.

56. *Die kirchl. Lehre v. d. Taufe* (ver nota 47); *La Confession de foi de l'Église* (*Cah. théol. de l'Actual. prot.*, 2), p. 10: «Los sacramentos son el medio ordenado por Dios para dar testimonio sincero y visible de nuestra fe y de nuestro servicio.»

57. *Die Taufe, ein Sakrament? Ein exegetischer Beitrag zum Gespräch über die kirchliche Taufe*, Zollikon-Zurich, 1951.

es, por parte del hombre, su fe, y del lado de Dios, el acontecimiento del don del Espíritu. Todo queda reducido a la relación Fe-Palabra : no hay otro camino a la acción de Dios ; el sacramento no tiene más existencia que en el orden noético, no es más que un signo expresivo y no aporta nada propio en el orden de la eficiencia. Añadamos que los exegetas han puesto de relieve, en la forma de ser tratados los textos bíblicos por Markus Barth, arbitrariedades y puntos débiles [58]. Una monografía reciente de H. Mentz sobre la relación entre Iglesia y bautismo admite sin dificultad, contra Markus Barth, el carácter sacramental del bautismo, pero en la línea calvinista, reduciéndola a una «Verkündigungsform» [59], de la misma manera que el bautismo de Jesús es presentado como un «Offenbarungsakt» (p. 98).

Este radicalismo tiene por lo menos la ventaja de conducirnos ante el mismo umbral de la cuestión. Se puede formular así : en la relación de unión con Dios, tal como queda constituida en la Nueva y eterna Alianza, el uso de un elemento corporal instituido (directa o indirectamente por Jesucristo), ¿aporta algo propio, que se añada a lo que realiza la actualidad de la Palabra de Dios y de la fe, que es nuestra respuesta? A este interrogante, la tradición católica de Oriente y de Occidente responde afirmativamente, dando por supuesto algo que muchas veces se corre el riesgo de olvidar : a saber, que la actualidad de la Palabra y de la fe es absolutamente fundamental y forma parte de la realidad del sacramento en cuanto tal.

Algunos teólogos protestantes contemporáneos responden también afirmativamente, unos de manera poco precisa, gracias a cierto sentimiento de la realidad más que en virtud de un análisis teológico verdaderamente elaborado [60], otros, de manera lúcida y formal,

58. Ver P. Benoit, en *Rev. Bibl.*, 1953, pp. 620-623, y, sin alusión particular a M. Barth, H. Schlier, en *Evangel. Theol.*, 1948, y en *Theol. Literaturzeitg.*, 1947 (estudios recogidos y traducidos en *Le Temps de l'Église*, Tournai-París, 1960, pp. 59-67, 116-139, 172 n. 5); de parte protestante, E. Schweizer, en *Kirchl. Blatt f. die reformierte Schweiz*, 1952, fasc. 6; Ch. Masson, en *Rev. de Théol. et de Philos.*, 1953-1, p. 21; E. Barnikol, desde un punto de vista particular y discutible, en *Wiss. z. Halle-Wittemberg Univ.*, 1956-57, p. 4.

59. H. Mentz, *Taufe und Kirche in ihrem ursprünglichen Zusammenhang*, Munich, 1960, pp. 91, 93, 95. Entonces, *bautizar* es un acto *de la Iglesia* y un deber para la Iglesia (como anunciar...), pero *ser bautizado* no es necesario y no aporta nada para la salvación (pp. 95, 106, 107-108).

60. Así, por ejemplo, en climas intelectuales muy diferentes, R. Will (*Parole et sacrement*, en *Études théol. et relig.*, 1947, pp. 192-200: dos aspectos de la presencia de Dios, que es revelado y misterioso, conocido y trascendente, objeto de una experiencia fideísta y de una experiencia mística...); R. Chapal, en *Positions protestantes*, París. 1944, p. 68.

como en el caso de H. Asmussen [61], L. Newbigin [62], F.-J. Leenhardt [63].

Este *plus* que el uso de un elemento exterior determinado por Cristo añade al acto espiritual de la fe era exactamente lo que el concilio de Trento entendía por «ex opere operato». El concilio quería rechazar el error consistente en sostener que se da la gracia por la fe sola, y en no ver, en los sacramentos, más que un signo ocasional o concomitante, sin ninguna eficiencia. Pedro Bertano, O. P., obispo de Fano, había querido, para esto, que el concilio hubiera hecho suya la primera redacción propuesta: «per ipsa sacramentorum opera», puesto que éstos eran los mismos términos de Lutero [64]. El canon, finalmente adoptado, reemplazaba estos términos por los de «ex ipso opere operato», clásicos en teología [65]. El sentido de esta expresión no es, en modo alguno, el de afirmar una obra *del hombre,* y, todavía menos, el de una eficacia intrínseca de algún elemento, por más que fuese bendito o consagrado, para comunicar una energía divina (magia). El sentido es el de afirmar que la celebración de los sacramentos aporta algo a la obra de la gracia, que, de por sí, no aporta la sola referencia de la Fe: y esto, *por razón de que* el sacramento pertenece a las estructuras de la Alianza, a las cuales Dios, libre y gratuitamente, se ha ligado [66].

Para los hombres existen, pues, *dos* modos de acceder al Reino de Cristo glorioso y Salvador. Hacer del modo sacramental un simple apéndice del modo intencional de la Fe, aunque sea añadiendo que, queriéndolo así Dios, nuestra fidelidad queda obligada a someterse, esto es, según pensamos, asimilar las condiciones de la Nueva Alianza a las de la Antigua. Todo el movimiento de la Revelación bíblica es un movimiento que va de los signos a la realidad, del Dios que habla por medio de los profetas al Dios que viene y que se entrega Él mismo [67]. En plena conformidad con los primeros versículos

61. *Die Kirche un das Amt.*, Munich, 1939, pp. 162-163.
62. *The Household of God*..., Londres, 1953, pp. 52 ss.
63. *Op. cit.* (en nota 47), p. 13: «la cuestión a la cual estas líneas tratarán de responder es en primer lugar ésta: ¿Qué relación ha querido Cristo establecer con nosotros? O más exactamente...: Puesto que Cristo ha querido que sus discípulos anunciaran su Evangelio, ha establecido con nosotros este vínculo que es la predicación de su Palabra: "El que a vosotros escucha, a mí me escucha". La cuestión entonces es saber si ha querido establecer, por otro medio diferente de la Palabra hablada, otra relación de una especie diferente.»
64. Congr. gen. de 1 de marzo de 1547: *Conc. Trident.*, ed. Görresges., t. V, 2, 1911, p. 988, l. 38. Texto propuesto para el (8°) canon, p. 884, l 21-22: «Si quis dixerit per ipsa sacramentorum opera nullo modo conferri gratiam, sed solam fidem divinae promissionis ad gratiam consequendam sufficere, A. S.»
65. Denzinger, 1608 (851).
66. Sobre este último punto, ver J. de Baciocchi, *Les sacrements, actes libres du Seigneur,* en *Nouv. Rev. théol.*, julio de 1951, pp. 681-706 y *La vida sacramentaria de la Iglesia,* Sígueme, Salamanca, 1961.

de la epístola a los hebreos, los Padres entendieron en este sentido el texto de Isaías (52, 6), en la traducción de la Vulgata: «Ego qui loquebar, ecce adsum» [68]. Asimilar los sacramentos del Nuevo Testamento a puros signos de atestación, como lo eran los del Antiguo Testamento — arco iris, circuncisión, incluso la pascua [69] — es desconocer, en su originalidad, la plenitud del don que Dios nos ha hecho, tomando cuerpo en Jesucristo. En Él, la Palabra no se hizo sólo Palabra, sino carne [70]. Dios vino y se entregó a nosotros, como salvador, de una manera original, precisamente la de la Encarnación.

Las consecuencias y aplicaciones de toda esta teología son considerables y múltiples. Afectan principalmente a la eclesiología y a la doctrina del ministerio.

La eclesiología. La Iglesia, ¿es simplemente asamblea de discípulos o de fieles, *congregatio fidelium,* o es Cuerpo de Cristo en un sentido real, aunque no físico-natural, sentido que quiere señalar, entre nosotros, el uso del adjetivo «místico»? «*Congregatio fidelium*», «Pueblo de Dios» puede definir a la Iglesia del Antiguo Testamento. «Cuerpo de Cristo», en el sentido real ya dicho, no cuadra sino a la Iglesia del Verbo encarnado, que comunica realmente (aunque en arras) la vida eterna de Dios a fieles que son sus miembros. La Iglesia realiza su misterio integral mediante tres etapas sucesivas, de las cuales las dos primeras son históricas o terrestres, y coexisten actualmente en ella [71]. La Iglesia es primeramente comunidad de discípulos, Iglesia de Juan Bautista, Iglesia de catecúmenos; luego, comunidad sacramental, que se nutre del cuerpo y de la sangre de Cristo, y que está llamada a ser comunión de gloria, es decir, de Presencia total y desbordante de Dios, que será todo en todos (*I Cor.* 15, 28). Pasar por alto la realidad de la comunicación sacra-

67. Ver H. Féret, *Peuple de Dieu et Pâque eucharistique,* en *La messe et sa catéchese,* París, 1957, pp. 205 ss. (p. 215); L. Bouyer, *La Bible et l'Évangile. Le sens de l'Écriture: du Dieu qui parle au Dieu fait homme* (*Lectio divina,* 8), París, 1951; Congar, *Vraie et fausse réforme,* p. 466 ss.; *El misterio del Templo,* Ed. Estela, Barcelona, 1964, ap. III; J. de Baciocchi, *Présence eucharistique et transsubstantiation,* en *Irénikon,* 32 (1959), pp. 139-60.

68. Existe también el ágrafon «El que hablaba en los profetas, éste soy yo» (A. Resch, *Agrapha* (*TU,* 30 3-4: Leipzig, 1906), p. 207).

69. Ejemplos dados por el mismo Calvino (*Inst.,* ed. Coll. Budé, t. III, pp. 215 ss.).

70. Comp. con K. Thieme, *Die gegenwärtige Dialektik des deutschen Protestantismus,* en *Frankfurter Hefte,* 5 (marzo de 1950), pp. 253-262; p. 260: «La cuestión central coincide con la cuestión central de la Reunión de Amsterdam: ¿Es realmente el ministerio de la Iglesia un "don de salvación", como dice Asmussen, y por tanto una consecuencia necesaria de la Encarnación del Hijo de Dios, o bien Dios, en Cristo, simplemente «se ha hecho palabra», como dijo Barth...?».

71. Ver P. A. Liégé, *Théologie de l'Église et problèmes actuels d'une Pastorale missionaire,* en *La Maison Dieu,* nº 34 (1953), pp. 5-19.

mental, es quedarse, desde el punto de vista de las concepciones eclesiológicas, en el Antiguo Testamento o en Juan Bautista (cfr. *Hechos,* 19, 1-7).

Esta Iglesia, comunidad sacramental, es ella misma sacramental. Es verdad que se edifica mediante la Palabra, pero más allá de la Palabra, suponiéndola e incluyéndola, tal como hemos visto que lo hacen los sacramentos, se edifica gracias a la acción de los poderes sacramentales del ministerio, recibidos de Cristo.

De las posiciones tomadas, se sigue necesariamente una concepción del sacerdocio. Hemos visto rápidamente (p. 124 nota 41) que los Reformadores concibieron la ordenación como una vocación, y los ministros ordenados esencialmente como ministros *de la Palabra* (comp. con p. 126, n. 52). Contra este desconocimiento de la Tradición, el concilio de Trento definió:

> Si alguno dijere que en el Nuevo Testamento no existe un sacerdocio visible y externo, o que no se da potestad alguna de consagrar y ofrecer el verdadero cuerpo y sangre del Señor y de perdonar los pecados, sino sólo el deber y el mero ministerio de predicar el Evangelio, y que aquellos que no lo predican no son absolutamente sacerdotes, sea anatema [72].

El catolicismo no es ni un antiprotestantismo, ni lo que queda del cristianismo cuando se ha separado de él lo que los protestantes han podido reivindicar. No sería difícil recoger, después del concilio de Trento, testimonios católicos que guardan toda la riqueza evangélica y tradicional de la noción de sacerdocio. Éste, por ejemplo, de Bossuet: «¿Qué es el Orden? Es un sacramento instituido por Jesucristo para dar a su Iglesia predicadores de su palabra y ministros de sus sacramentos» [73]. Hay que confesar, no obstante, que entre nosotros ha existido con frecuencia la tendencia a no ver suficientemente la inclusión de la fe en el sacramento, la naturaleza de lo que santo Tomás llama, con una insistencia significativa, «los sacramentos *de la fe*»; en consecuencia, no se ha puesto suficientemente de relieve que la función de la palabra es *interior* al sacerdocio, si se trata del sacerdocio del Nuevo Testamento o sacerdocio evangélico. Esta función ha sido vista, con excesiva frecuencia, como perteneciente al sacerdocio a título de la autoridad, y como añadida a la función que aparecería como la única que definía al

72. Sesión XXIII: DENZINGER, 1771 (961), trad. RUIZ BUENO, Herder, Barcelona, 1961, p. 274; n. 1764 (957) y 1767 (960). La edición de Görresges da como referencias de las posiciones incriminadas: LUTERO, *De captiv. Babyl.* (W., VI, p. 560); BUCER, *Comment. sur S. Jean,* c. VI; CALVINO, *Inst.,* IV, 19.

73. *Catéchisme de Meaux,* 1687: primer Cat. lec. 13 (*Oeuvres,* ed. Vives, t. V, 1862, p. 15).

sacerdocio, a saber, la función sacramental, la que tiene por objeto la oblación sacramental del sacrificio de Jesucristo. Ahora bien; el sacrificio mismo debería ser visto como sacrificio *de la fe,* como algo procedente de la obediencia de la fe (cfr. *Rom.* 15, 16; *Fil.* 2, 17). Y para esto no sería preciso salirse de la Tradición, sino más bien volver a ella, porque está llena de los testimonios más formales, condicionados, desde su origen, por datos bíblicos muy claros. Muchos estudios recientes, teológicos y bíblicos, han restituido en nuestros espíritus la plenitud de los valores que pertenecen a la realidad evangélica del sacerdocio público [74]. Evidentemente, no podemos emprender aquí una exposición que, para ser a la vez equilibrada y fundada, exigiría un desarrollo muy amplio. No hemos perdido la esperanza de hacerlo algún día. Las consecuencias *pastorales* de una restauración total, en teología sacramental, del papel de la fe (ver más arriba, p. 112 n. 5 y p. 116 n. 17) y, en teología del sacerdocio, de la función de la palabra, podrían ser muy considerables.

Se puede esperar de antemano que la teología misionera quedaría igualmente afectada, particularmente en su capítulo relativo a los laicos. Éstos pueden, o bien comenzar, o bien mantener la Iglesia, en cuanto la Iglesia es asamblea de discípulos, *congregatio fidelium,* puesto que su testimonio de discípulos alcanza hasta aquí; pero no pueden acabar la Iglesia en cuanto la Iglesia debe ser Cuerpo de Cristo: lo cual no puede consumarse más que mediante la comunión real con el cuerpo y la sangre, y supone, por tanto, el sacerdocio público, al cual le toca, en la línea de los Apóstoles y de los ministros por ellos instituidos, celebrar la Eucaristía. Sólo el sacerdocio del sacramento del Orden puede alimentar al pueblo de Dios, bajo el régimen de la Nueva y eterna Alianza, con esta plenitud del Pan de vida, tal como nos ha sido dado en Jesucristo, según la doble verdad de la Palabra y del Cuerpo.

Querríamos completar este estudio, por desgracia demasiado esquemático, reuniendo cierto número de testimonios de la Tradición que ilustran bien, total o parcialmente, el tema de las dos formas del Pan de vida. En realidad, no es más que un ejemplo, que se podría enriquecer indefinidamente con textos nuevos. Este ejemplo, con

74. Citemos, por ejemplo, E. MASURE, *Prêtres diocésains,* Lille, 1947; L. M. DEWAILLY, *Jésus-Christ, Parole de Dieu,* París, 1945, pp. 106 ss.; K. H SCHELKLE, *Jüngerschaft und Apostelamt. Eine biblische Auslegung des priesterlichen Dienstes,* Freiburg, 1957. Nosotros mismos hemos tocado esta cuestión (*Jalones para una teología del laicado,* Ed. Estela, Barcelona, 1963, p. 198 s.), pero no la hemos tratado verdaderamente más que en un texto inédito (*Mission: Sacerdoce-Laïcat,* 1953), en numerosas conferencias o retiros, y finalmente en un breve artículo *El sacerdocio del Evangelio, el sacerdocio aarónico y el sacerdocio de los paganos,* reproducido en este volumen, pp. 79-93.

todo, acabará de subrayar los vínculos existentes entre el tema bíblico, el capítulo de la teología sacramental y la noción del ministerio eclesiástico, que se han esbozado en las páginas precedentes.

Los primeros testimonios de la Tradición unen de una manera tan estrecha los enunciados de dualidad y la afirmación de unidad, que resultan algo obscuros. San Ignacio de Antioquía, hacia el año 107, escribe a los tralianos: «Convertíos en nuevas criaturas por la fe, que es la carne del Señor, y por la caridad, que es la sangre de Jesucristo» [75]. El medio espiritual de la fe y el medio corporal del sacramento están aquí unidos y como mezclados, en un mismo realismo de la unión con Jesucristo. La alusión eucarística, parece, en efecto, que no pueda negarse[76], pero la disposición espiritual que se expresa en el sacramento, y, a la vez, en su fruto, es de tal manera interior a este mismo sacramento, que aparece como si fuera idéntica a él.

Fe y bautismo, en Tertuliano, en san Agustín y hasta en plena Edad Media, a veces se toman el uno por el otro, con una comprensión de las relaciones entre ellos, análoga a la que se expresó en el párrafo anterior. Fe y bautismo son dos realidades distintas, que tienen entre ellas relaciones tales, que una, el bautismo, es como el cuerpo de la otra, o como su consumación. La fe no es el bautismo, no es la Eucaristía, pero tiene en ellos algo así como su revestimiento y su consumación. Esto era probablemente lo que quería significar Abercio de Hierópolis, cuando, hacia el año 200 o poco antes, hacía grabar sobre su epitafio:

Yo tenía a Pablo por compañero.
La Fe me conducía por doquier.
Por doquier ella me servía como alimento un pescado de fuente.
Muy grande, puro, pescado por una virgen pura;
Ella lo daba continuamente a comer a los amigos.
Ella tiene un vino delicioso; lo da con pan [78].

75. *Trall.*, VIII, 1, Traducción Ruiz Bueno, B. A. C., Madrid, A este propósito se ha citado (A. Lelong, en col. Hemmer y Lejay) el texto siguiente de Clemente de Alejandría: «El Señor dijo: *Comed mi carne, bebed mi sangre,* significando con esto, evidentemente, el símbolo de fe y de esperanza... mediante el cual la Iglesia es regada y crece, corporalmente por la fe, espiritualmente por la esperanza, de la misma manera que el Señor está hecho de carne y sangre, porque la sangre de la fe es la esperanza mediante la cual la fe es mantenida como por su alma» (*Paedag.*, 1, 6: P. G. 8, 296).

76. Cfr. P. Camelot, *Sources chr* , 10, París, 1944. (Intr., p. 38), con cita de *Rom.* 7, 3.

77. Así Tertuliano, *De Pudic.*, 18, *passim;* «post fidem lapsis» (*P. L.* 2, 1016); san Agustín, *Epist.* 98, 9 (*P. L.*, 33, 364). Recordar la pregunta por la cual empieza la celebración del bautismo: «¿Qué pides a la Iglesia de Dios? La fe.» Algunos rituales medievales decían aquí *Baptismum,* en vez de *Fidem.*

78. Ver *supra,* nota 7.

Este texto, del cual, cuando se conoce lo que es el cristianismo, no se puede dudar de que es cristiano, expresa también correctamente la dualidad de comunicaciones y la unidad de lo que viene dado. La Fe da como alimento el Pescado, es decir, Jesucristo, Hijo de Dios Salvador. Una primera vez lo da por sí misma, abrevándose en las sagradas Escrituras, particularmente en Pablo ; y, una segunda vez, lo da en el pan y en el vino. Pero es el mismo alimento, el mismo Pescado.

Esta idea es común en el cristianismo antiguo. En Orígenes, el primer gran genio sistemático, tomó una forma efectivamente sistematizada, en su gran visión sobre las venidas o incorporaciones del Verbo. El Verbo vino, y se le puede encontrar, en el mundo, como Palabra creadora y Sabiduría inmanente en las cosas. Vino, viene y se le oye, en la Palabra y en las sagradas Escrituras. Viene, podemos alimentarnos de Él, en la Eucaristía [79]. Orígenes inaugura la serie de textos que relacionan la Eucaristía y la Escritura en el uso que los fieles deben hacer de ellas y en el respeto con que las deben rodear : «Sabéis, vosotros que tenéis la costumbre de asistir a los divinos misterios, con qué respeto religioso cuidáis, cuando recibís el cuerpo del Señor, de que no caiga ni la más pequeña partícula... Os creeríais culpables, y sería verdad, si esto se produjera por negligencia vuestra. ¿Y... cómo iba a ser menos grave descuidar la Palabra de Dios, que descuidar su cuerpo?» [80].

Desde los Apóstoles, la asamblea dominical estaba constituida, por una primera parte, de lectura de las sagradas Letras y de enseñanza, y, por una segunda, de celebración sacramental de la Eucaristía. Esta estructura, atestiguada por san Justino [81], se ha mantenido en nuestra misa. Desde el principio hasta el fin, tomamos en ella los dones de Dios para alabarle : «de tuis donis ac datis». Alabamos al Padre, en el Espíritu Santo, por medio del Hijo que nos ha sido dado como Verbo, en las sagradas Escrituras, de las cuales la liturgia ha tomado su origen y está tejida, y como Verbo encarnado, en el sacramento del pan y del vino, entregado por Él a nosotros para que lo ofreciéramos según Él lo hizo.

La liturgia oriental traduce admirablemente las dos venidas del Verbo en las dos «entradas». La Pequeña Entrada lleva a su culminación la liturgia de los catecúmenos : el diácono entra en la iglesia, llevando el libro de los Evangelios. Es la venida de Cristo como Sa-

79. Ver *supra*, notas 6 y 11.

80. *In Éxod.*, hom. 13, 3: ed. BAEHRENS, *G. C. S.*, *Orig. Werke*, VI (1920), p. 274. Ver también H. URS VON BALTHASAR, *Geist und Feuer*, 2.ª ed. Salzburg, 1938, pp. 121 ss., 160 ss., 364-377.

81. *I Apol.*, 67 (*P. G.* 6, 429).

biduría. La Gran Entrada abre la liturgia de los fieles, en una atmósfera de intenso recogimiento. El sacerdote entra en la iglesia llevando la oblata, al canto del Querubicón, mediante el cual la celebración terrestre expresa su unidad con la celebración celestial. Es la venida de Cristo en su carne, destinada a ser inmolada y glorificada.

Esta unión de la Palabra y del sacramento, de la iluminación de los espíritus y de la acción transformadora de Cristo en el interior mismo de nuestras vidas, no queda exclusivamente circunscrita a la estructura de la celebración eucarística : es la ley de toda la liturgia, como muy bien lo ha hecho notar A. Chavasse [82]. En cada celebración litúrgica, Cristo se nos hace presente como Palabra de Dios y como principio interior de la transformación de los corazones. El ciclo litúrgico, en su conjunto, está lleno de las mismas realidades : es inseparablemente bíblico y sacramental, evocación casi mimetizada de la historia de la salvación y entrega de los misterios cuyos frutos nos comunica Cristo en persona. «La tradición patrística y teológica no ve en la evangelización y en la acción sacramental dos etapas sucesivas de la acción apostólica de la Iglesia, sino dos ingredientes contemporáneos, complementarios e indisociables de la acción de Dios y de la Iglesia en la conversión del hombre» [83].

Esta especie de bipolaridad de una acción, radicalmente única, se manifiesta igualmente en el lugar de la celebración litúrgica, desde el momento en que los cristianos han podido construir iglesias. Éstas están concebidas como lugar de reunión de la *ecclesia*, en torno del sitial del obispo, elevado en el ábside, y del altar, erigido un poco más abajo, en el centro del espacio sagrado [84]. Desde su *cathedra*, el obispo distribuía el pan de la palabra ; desde el altar, el del sacramento eucarístico. Y, puesto que Cristo es el obispo supremo (*I Pe.* 2, 25 ; 5, 4), el celebrante y el doctor soberano, el «Apóstol y Pontífice de nuestra confesión» (*Heb.* 3, 1), nada tiene de extraño que lo hayan representado en el ábside de las iglesias, presidiendo la doble y única celebración, y, luego, en el siglo IX, en la ornamen-

82. *Le cycle liturgique, cycle biblique et eucharistique*, en *Les Questions lit. et paroiss.*, 36 (1955), pp. 111-118.

83. A. CHAVASSE, *art. citado*. p. 111. En la misma línea de pensamiento, J. DANIÉLOU, *El Misterio de la historia*, Ed. Dinor, San Sebastián, 1963, p. 103 s., en el cap. Historia marxista e historia sacramental; W. KAHLES, *Glaubensverkundigung aus dem Geist der liturgischen Erneuerung*, en *Archiv f. Liturgiewiss.*, 6 (1959-1960), pp. 417-454.

84. Cfr. A. G. LUIKS, *Cathedra en mensa. De plaats van preekstoel en avondmaalstafel in het oudchristelijk kerkgebouw volgens de opgravingen in Noord-Afrika*, Franeker, 1955; Ed. STOMMEL, *Die bischöfliche Kathedra im christl, Altertum*, en *Münchener Theol. Zeitsch.*, 3 (1952), pp. 17-32; F. VAN DER MEER, *Saint Augustin Pasteur d'âmes*, Mulhouse y París, 1955, t. I, pp. 57 ss.

tación de los evangeliarios, glorioso, sosteniendo en una mano un libro y en la otra una hostia [85].

Éstos eran y siguen siendo los dos grandes actos del ministerio. Toda una cadena de textos nos hablan de ellos conjuntamente.

San Hilario habla de dos mesas, la «mensa Domini», en la que los fieles reciben el pan de vida, y la «mensa lectionum dominicarum», en la que se les da la enseñanza que les debe ayudar a recibir bien el alimento divino [86]. El cristianismo antiguo y los Padres daban la mayor importancia al conocimiento de Dios. En medio de un mundo todavía penetrado de paganismo, ante una cultura y una filosofía que casi no eran más que paganas, les parecía que este conocimiento, comunicado por medio de las sagradas Escrituras y soberanamente por medio de Jesucristo, era un bien inestimable y nuevo. Recibir en uno mismo la *doctrina spiritualis,* era nutrirse de este pan que es Jesucristo. San Ambrosio lo dice citando un texto eucarístico de san Pablo, continuando así la serie de testimonios de estilo origenista, que parecen «espiritualizar» el sacramento [87]. San Jerónimo lo dice también, casi en los mismos términos [88] Y añade, que, puesto que la carne del Señor es el verdadero alimento y su sangre la verdadera bebida, se puede trasponer este enunciado y decir que no tenemos este bien aquí abajo, si no comemos su carne y bebemos su sangre, no sólo en el sacramento, sino en la lectura de las Escrituras [89]. Ignorar las Escrituras, es ignorar a Jesucristo [90]. Vemos así, una vez más, que a través de una u otra de las dos formas del Pan de vida, siempre se trata de la unión *con el mismo Jesucristo.*

85. Cfr. art. *Évangéliaires,* en *Dict. Arch. chr. et Lit.,* t. V, por ejemplo núms. 106, 108, etc.

86. *Tractatus in Ps.* 127, 10 (*P. L.* 9, 709); comp. con *in Ps.* 68, 19 (col. 482), «mensa sacrificiorum» y «mensa scientiae», «cum vel praescripta legis vel prophetarum voces ab Ecclesiae viris ad revelationem divini consilii tractantur».

87. *Com. in Luc.,* lib. VII, nn. 187-191 (*Sources chr.,* 52, París, 1958, pp. 78 ss.), sobre la parábola de la mujer que mete la levadura en tres medidas de harina. «Sancta Ecclesia quae typo mulieris evangelicae figuratur, cujus farina nos sumus, dominum Jesum in interioribus nostrae mentis abscondat» (n. 187: *P. L.* 15, 1749); «ipse dominus docuit, fermentum ecclesiae spiritualem esse doctrinam» (n. 190, col. 1750); «Bene enim fermentum doctrina dicitur Christi, quia panis est Christus et apostolus ait: *quia unus panis, unum corpus multi sumus* (*I Cor.* 10, 17)» (n. 191, col. 1751).

88. *Tractatus in Ps.* 145: «Panis Christi et caro ejus sermo divinus est, et doctrina caelestis» (ed. G. Morin, *Analecta Maredsol.,* III, 2, p. 291). Comp. con *in Ps.* 147, «ego corpus Jesu Evangelium puto» (p. 301); *In Ezech.,* 4, 16 (*P. L.* 25, 140).

89. *Com. in Eccles.,* c. 3: «Parroquia caro Domini verus est cibus, et sanguis ejus verus est potus, juxta *anagogen* hoc solum habemus in praesenti saeculo bonum si vescamur carne ejus et cruore potemur, non solum in mysterio, sed etiam in Scripturarum lectione, (*P. L.* 1039 A).

90. *In Is.,* prol. (*P. L.* 24, 17).

Era evidentemente normal que enseñanza y nutrición fueran relacionadas entre sí. Es un «topos» universalmente admitido, y, en todo caso, frecuentemente socorrido en la sagrada Escritura, en la cual los temas de hambre, manducación, nutrición, son a menudo aplicados a la Palabra [91]. Los Padres y los Antiguos utilizaron este «topos», evocando, ya sea los episodios bíblicos o evangélicos del maná o de la distribución de los panes multiplicados por Jesús [92], ya sea el episodio tan tierno y profundo de Emaús, en donde Cristo partió el pan y explicó las Escrituras. En el fondo, era todo lo mismo, puesto que «partir el pan» era abrir, revelar, explicar el misterio... [93].

También para san Agustín, con toda seguridad, la palabra de Dios era el pan de las almas [94]. Pero no lo es ella sola: nacemos espiritualmente, nacemos en el Espíritu Santo mediante la palabra y el sacramento [95]. Agustín define también el objeto del ministerio sacerdotal, y, ante todo, del ministerio episcopal, mediante el doble servicio de la palabra y de los sacramentos [96]. La idea, evidentemente,

91. Ver *Deut.*, 8, 2-3 (*Mt.* 4, 4); *Amós*, 8, 11; *Jer.* 15, 16; *Salmo* 119, 103; *Sab.*, 16, 26; *Eccli.*, 24, 18-22 (se come la sabiduría); *Pr.*, 9. Ezequiel come un libro (3, 3; cfr. *Apoc.*, 10, 9). A. FEUILLET *(estudio citado)*, hace notar que un discípulo, que es algo diferente y algo más que un alumno, debe, en alguna manera, nutrirse de su maestro, y que este tema, conocido en el A. T. y en el judaísmo, encuentra su plena verdad en el mensaje evangélico del Pan de vida. Ver también J. F. AUDET, *La soif, l'eau et la Parole*, en *Rev. biblique.*, 66 (1959), pp. 379-86; H. DE LUBAC, *Exegèse mediévale*, 1/2 (1959), pp. 567, 570-71, 617; t. II/1 (1961), p. 111.

92. Cfr. ORÍGENES, *In Genesim* hom. 12, 5 (*Origenes Werke*, VI, 112). En la Edad Media, las *Sententiae Parisienses* (ed. A. LANGRAF, p. 42); BALDUINO DE CANTORBÉRY, *Lib. de Sacr. Altaris* (*P. L.* 204, 762 D).

93. Así S. IVO DE CHARTRES, *Sermo* 5 (*P. L.* 162, 559 BC), comentando la fracción de la hostia en la misa, «in qua fractione possessionem suam designavit mox futuram, et sigillum veterum scripturarum, sub quo spiritualis intelligentia supersubstantialis animae panis claudebatur, aperuit»; Maestro HERMANN (bajo el nombre de Abelardo), *Epitome Theol. christ.*, c. 29 (*P. L.* 178, 1742). Cfr. S. JERÓNIMO, *In Is.*, XVI. c. 58 (*P. L.* 24, 567 B); S. BEDA, *In Marc.*, 6 (*P. L.* 92, 194 B); Ps.-BEDA, *In Mat.* 14 (92, 72 C); HILDEBERTO DE LAVARDIN, «Panis significat Scripturam; frangere panem est exponere Scripturas» (*P. L.* 171, 1278 B). Cfr. H. DE LUBAC, *op. cit.*, I, pp. 674 y 407.

94. «Et verbum Dei quod quotidie praedicatur, panis est»: *Serm.* 59, 3 (*P. L.* 38, 401).

95. «Spiritualiter ergo nascimur et in Spiritu nascimur verbo et sacramento»: *In Ev. Joan.*, tr. XII, 5 (35, 1486).

96. Algunos textos: *Epist.* 21, 3, principio del sacerdocio, «Qui populo ministrat sacramentum et verbum Dei» (*P. L.* 33, 89; CSEL, 34, 1, p. 51): *Epist.* 228, 2, al fin de su vida, «Ministri verbi et sacramenti» (33, 1014; CSEL, 57, p. 485); *C. litt Petil*, III, 54, 66 y 55, 67 (*P. L.* 43, 384; «Minister verbi sacramenti evangelici»): *C. Crescon.*, II, 11, 13 (43, 474: «Neque enim episcopi propter nos sumus, sed propter eos, quibus verbum et sacramentum dominicum ministramus»); *Quaest. in Ev.*, II, 39 (35, 1353); *Sermo* 296, 1, 1 (38, 1353); 351, 3, 5 (39, 1540: «dispensatores verbi et ministri sacramentorum»); *En in Ps.*, 109, 1 (37, 1445: «Qui nos ministros constituit verbi et sacramenti sui»); *Ps.* 126, 2 (col. 1688: «Qui sunt qui laborant aedificantes? Omnes qui in

no es propia del obispo de Hipona, y puede ser considerada como tradicional, pero Agustín le ha dado su impronta personal.

San Cesáreo de Arlés es tan pastoral como san Agustín, pero en una línea más moralista. En un sermón que ha sido transmitido bajo el nombre de san Agustín y asumido en numerosas colecciones canónicas, que así entró en la formación del clero durante toda la Edad Media, san Cesáreo desarrollaba la idea de que la palabra de Cristo, revestida como estaba de la misma dignidad que el cuerpo de Cristo, debía ser objeto de la misma atención: dejar caer una migaja de ella sería tan grave como dejar caer una partícula de hostia... [97].

La tradición pastoral y espiritual quedó bien fijada. Los cristianos, escribe san Beda, no tienen solamente la Eucaristía como alimento; tienen también los libros del Nuevo Testamento, caldeados por la llama del Espíritu Santo, para alimentar sus almas sacerdotales, que están unidas a los miembros del Sacerdote eterno [98]. Los fieles esperan de la Iglesia la misa y la predicación, nos dicen Teodulfo de Orleans [99] o Floro de Lión, el cual escribe:

> Quicumque societatem cum Deo habere desiderant, primo Ecclesiae societati debent adunari, illamque fidem addiscere et ejus sacramentis imbui, quam apostoli ab ipsa praesente in carne Veritate perceperunt [100].

La misma forma de hablar en el concilio tan interesante, celebrado en Arras, el año 1025:

> Cur conveniat populus ad ecclesiam: unum ex antiqua traditione ut judicia rerum et cognitiones accipiat; alterum ex novo testamento, ut manducet corpus Christi. Utraque enim quaerimus ad ecclesiam, scilicet ut in ea audiamus judicia nostra mala, sive bona, et cognitionem Dei, et ut manducemus corpus Christi [101].

Se podría llevar más adelante la serie de testimonios análogos:

Ecclesia praedicant verbum Dei, ministri sacramentorum Dei»); *Serm. Denis* 117, 7; *Serm. Bibl. Casin.* I, 133, 1; etc.

97. *Inter Opera Augustini, sermo* 300, 2 (*P. L.* 39, 2319); *S. Caesarii Arelat. Sermones*, ed. G. Morin, t. I, Maredsous, 1937, *Sermo.* LXXVIII, 2, pp. 309-310: «Interrogo vos, fratres, et sorores, dicite mihi quid vobis plus esse videtur corpus Christi, an verbum Christi? Si vultis verum respondere, hoc dicere debetis, quod non sit minus verbum Dei quam corpus Christi. Et ideo quanta sollicitudine observamus, quando vobis corpus Christi ministratur, ut nihil ex ipso de manibus nostris in terram cadat, tanta sollicitudine observemus ne verbum Dei, quod nobis erogatur, dum aliud aut cogitamus aut loquimur, de corde vestro depereat, quia non minus reus erit.»

Citado por Ivo de Chartres, *Decr.*, II, 106 (*P. L.*, 161, 189 AB); *Coll. tri. Part.* III, 2 (3) 21; *Caesar.* XIII, 45; por Graciano, *Decr.* c. 94, C, I., q. 1 (Friedberg, col. 391-392).

98. *In Sam. Proph. alleg. expos.*, lib. III, cap. 8 (*P. L.* 91, 652 B).

99. *Capitul.*, 46 (*P. L.* 105, 206 A).

100. *Opusc. de act. miss.*, n. 54 (*P. L.* 119, 49 D).

101. Cap. 3; Mansi, XIX, 437 E.

el de san Pedro Damiano («Habet Christus ministros verbi, habet ministros nihilominus sacramenti»)[102]; el de san Bernardo[103]. Esto nos lleva al siglo XII en el que, gracias en particular a Hugo de san Víctor, el binomio «Fides et fidei sacramenta» se convirtió en el enunciado mismo del contenido de la teología y del campo de acción de los sacerdotes[104]. Inocencio III, en el acto de reconciliar, en 1201, un grupo de Humillados de Lombardía, les concedió la facultad de predicar, con la autorización del obispo del lugar, a condición de no tratar «de articulis fidei et Ecclesiae sacramentis»[105]. San Francisco de Asís, que con su estilo propio se sitúa en la línea de los movimientos de pobreza, menciona a menudo en sus opúsculos y en sus cartas, conjuntamente, el sacramento de la eucaristía y las Escrituras, cuya letra era, para él, una especie de sacramento y de presencia de Cristo.

Son numerosos en el siglo XIII los textos que atribuyen a los sacerdotes, en todo caso, a aquellos que tienen la «cura animarum», el doble ministerio de la palabra y de los sacramentos[106]. Hacia 1253, Enrique de Segusa (Hostiensis) daba esta definición de la iglesia parroquial: «in qua dantes (decimas) divina audiunt et recipiunt sacramenta»[107].

En esta especie de definición clásica del ministerio por medio del servicio de la palabra y de la celebración de los sacramentos, era también tradicional subrayar, refiriéndose al texto de misión de *Mt.* 28, 19, la anterioridad del deber de predicar por encima del deber de dar el (los) sacramento (s). Así habían hablado Tertuliano[108], san Atanasio[109], san Jerónimo[110], san Agustín[111]; así hablaban, por

102. *Liber gratissimus*, cap. 13 (M. G. H., Libelli de Lite, t. I, p. 34).

103. *In festo Omnium Sanctorum sermo* 1, 3: «Ipse vos pascit, et operibus et sermonibus etiam et carne Filii sui, quae est vere cibus... Ergo nunc quidem cibari habemus factis ejus et verbis; post haec, etiam illibatum Dominici Corporis sacramentum in altaribus mensa sacrosancta, ipso propitio, percepturi» (*P. L.* 183, 454).

104. Cfr. nota 115. La Escuela de Abelardo se caracteriza, al contrario de la de santo Tomás, por la trilogía «Fides, Caritas, Sacramentum»: textos reunidos por H. DENIFLE, en *Archiv f Lit. u. K. des MA.*, 1 (1885), pp. 419 ss.

105. Cfr. H. TIRABOSCHI, *Veter. Humiliatorum Monum.*, t. II, 134.

106. Ver textos en *Aspects ecclésiologiques de la querelle entre Mendiants et Séculiers dans la seconde moitié du XIII siècle et le début du XIV*, en *Arch. Hist. doctr. littér. du Moyen Age*, 1961, pp. 35-151.

107. *Summa aurea*, lib. III, De Decimis, Ed. Bâle, 1573, col. 861.

108. *De bapt.*, c. 14: «Lo primero es predicar, y, luego, bautizar después que uno ha predicado» según la trad. de R. REFOULÉ, *Sources chr.*, 35, París, 1952, p. 87).

109. *Oratio 40 contra Arianos*, 42 (*P. G.* 26, 237).

110. *In Mat.* XXVIII, 19 (*P. L.* 26, 218 BC): «Primum docent omnes gentes, deinde doctas intingunt aqua. Non enim potest fieri ut corpus baptismi recipiat sacramentum, nisi ante anima fidei susceperit veritatem.»

111. Ver los Indices de Migne: *P. L.* 46, 110.

su parte, todos los hombres de Iglesia de la época carolingia, y, luego, Rabano Mauro, cuyos textos reprodujeron los canonistas del siglo XII [112]. Así, también, santo Tomás de Aquino: «Salvator noster discipulos ad praedicandum mittens, tria eis injunxit. Primo quidem, ut docerent fidem ; secundo, ut credentes imbuerent sacramentis» [113].

Santo Tomás no se contentó con volver a repetir un enunciado tradicional con relación al objeto del ministerio sacerdotal [114] ; sino que le dio un valor formal en su sistematización, fruto de su poderoso espíritu de síntesis. Para santo Tomás, que en este punto es heredero de Hugo de san Víctor, toda la materia teológica puede resumirse en «fides et fidei sacramenta» [115]. Estas dos realidades constituyen juntas el fundamento de la Iglesia, aquello sobre lo cual y con lo cual la Iglesia está construida [116]. Esto es lo que Cristo hizo primero por ella [117]. En vista de estas actividades de su ministerio fue Cristo ungido por el Espíritu Santo, y, después de Él, este mismo Espíritu fue enviado a los Apóstoles [118]. Éstos implantaron la Iglesia «per modum doctrinae et administrationis sacramentorum» [119]. Estos son los dos medios a través de los cuales la salvación adquirida en la Pasión de Cristo nos es comunicada [120]. Ambos tienen una estructura análoga, y se hallan situados en este dominio de los signos que res-

112. Referencias en A. LANDGRAF, *Dogmengesch. d. Frühscholastik*, III-1, Ratisbona, 1954, p. 283.

113. *In Iam Decretalem: Opera*, ed. Vives, t. XXVII, p. 422; *Opusc.*, ed. Lethielleux, IV, p. 325.

114. «Sacerdos quodammodo constituitur sequester et medius inter populum et Deum, et ideo ad eum pertinet divina dogmata et sacramenta exhibere populo»: *Suma teol.*, II-II, q. 86, a. 2.

115. *De art. fidei et sacram. Ecclesiae*: «Cum omne theologicum studium versetur circa dubietates contigentes articulos fidei et Ecclesiae sacramenta» (Vives, XVII, 170; Lethielleux, III, p. 1).

116. *Ecclesia fundatur in fide et sacramentis* (o *constituitur, fabricatur per fidem et sacr.*): *IV Sent.*, d. 17, q. 3, a. 1, sol. 5; d. 18, q. 1, a. 1, sol. 1; d. 27, q. 3, a. 3, ad 2; *Suma teol.*, III, q. 64, a. 2, ad 3; *instituitur* (I q. 92, a. 3); *consecratur* (*In Joan.*, cap. 19, lect. 5, n. 4). Ver también *IV sent.*, d. 17, q. 3, a. 1, q^a 5; *Suma teol.*, III, q. 48, a. 6; q. 56, a. 1, ad 3. Prioridad de naturaleza de la fe: I-II, q. 107, a. 1, ad 3; q. 106, a. 1; q. 108, a. 1.

117. Doble relación de Cristo con la gracia: «ut eam faciens, ut eam docens», *In Joan.* cap. 1, lect. 11, pr.; cap. 4, letc. 4, n. 1: «primo docuit veritatem, invitando et vocando ad fidem ..; secundo, consummavit ipsam veritatem, aperiendo per passionem suam in nobis januam vitae, dando postestatem perveniendi ad consummatam veritatem...»

118. A las dos formas del pan de vida corresponde la doble «misión» del Espíritu Santo, *a*) a Cristo, mediante los sacramentos en su bautismo, mediante la enseñanza en la Transfiguración; *b*) a los Apóstoles, mediante los sacramentos en la tarde de Pascua, mediante la enseñanza en Pentecostés: *I Sent.*, d. 16, q. 1, sol. 3; *Suma teol.*, I, q. 43, a. 7, ad 6.

119. *I Sent.*, d. 16, q. 1, a. 2, ad 4.

120. *Suma teol.*, III, q. 48, a. 6, ad 2 (con cita de *Rom.* 3, 25); q. 69, a. 5 (con cita de *Jn.* 1, 14 y 16).

ponde a la situación del hombre, espíritu ligado a lo sensible, al cual un cierto uso de lo sensible, por encima de lo que él es como realidad física, restituye la posibilidad de realizar su vocación metafísica [121].

Santo Tomás reasume estos elementos clásicos, y les aplica una reflexión personal a partir, más bien, de sus fuentes aristotélicas y de una filosofía de la causalidad. La palabra y la enseñanza *(doctrina)*, por una parte, y la aportación efectiva que realiza el sacramento, por otra, corresponden respectivamente a los dos modos según los cuales un hombre puede actuar sobre otro hombre : «per modum operationis, per modum doctrinae» [122]. Esto revela, en santo Tomás, un esquema general fundado en una interpretación filosófica total, que, sobre los datos tradicionales expuestos en las páginas precedentes, viene a añadir un valor de correspondencia con una cierta estructura de las cosas. Las dos formas del Pan de vida no dejan de estar en relación con las dos formas de causalidad que se manifiestan en el conjunto del mundo.

En la época posterior, no es este aspecto filosófico de la cuestión, sino su aspecto moral o «espiritual» el que es desarrollado con preferencia, para uso de clérigos o de almas religiosas [123]. Un franciscano, Rodolfo de Biberach, hacía alusión al tema de las dos mesas, la de la Escritura y la de la Eucaristía, al principio del siglo XIV [124]. Pero el tema tuvo su mayor difusión gracias a Tomás de Kempis y a su obra inmortal :

> Pues conozco que tengo grandísima necesidad de dos cosas, sin las cuales no podría soportar esta vida miserable. Detenido en la cárcel de este cuerpo,

121. Punto ya muy desarrollado por san Agustín (cfr. L. Villette, *op. cit.;* D. Zaehringer, *Das kirchliche Priestertum nach d. hl. Augustinus,* Paderborn, 1931, p. 144). Para Sto. Tomás, cfr. *II Sent.*, d. 9, q. 1, a. 3; *Suma teol.*, q. 60, a. 5, c. y ad 1; q. 62, a. 1, tertia ratio; etc. Una reflexión sobre el tema en J. Maritain, *Cuatro ensayos sobre el espíritu en su condición carnal,* Desclée de Brouwer, Buenos Aires; M. M. Davy, *Essai sur la Symbolique romane,* París, 1955, pp. 40 ss., 212, ss.

122. Hemos desarrollado este punto de vista de santo Tomás y las aplicaciones que él hace a diferentes momentos de la economía salvadora, en *«Traditio» und «Sacra Doctrina» bei Thomas v. Aquin,* en *Kirche und Überlieferung Festgabe J. R. Geiselmann,* Freiburg, 1960, pp. 170-210.

123. Este aspecto moral no era extraño ni a los Padres, ni tampoco a los grandes Escolásticos. Por esto santo Tomás, después de haber afirmado que el maná no era más que la figura, mientras que la Eucaristía contiene la realidad del Cuerpo de Cristo, dice que los que recibieron el uno o la otra pudieron evitar o no la muerte espiritual, según lo que ellos buscasen: «Potest sumi dupliciter: vel quantum ad signum tantum, id est quod sumatur ut cibus tantum, non intellecto significato, et per hoc non tollitur mors spiritualis seu corporalis.» Lo mismo ocurre con la Palabra de Dios. Cfr. *In Joan.*, c. 6, lect. 6, n. 3.

124. En el *De septem donis Spiritus Sancti* (pars. 2, sect. 3, c. 4: De mensa divinae Scripturae, sive scientiae), publicado en las Obras de san Buenaventura, ed. Vives, t. VII, París, 1866, pp. 611-613.

confieso serme necesarias dos cosas, que son alimento y luz. Dísteme, pues, como a enfermo, tu sagrado cuerpo para alimento del alma y del cuerpo, y, además, me comunicaste *tu divina palabra para que sirviese de luz a mis pasos* (*Salmo* 119, 105). Sin estas dos cosas, yo no podría vivir bien; porque la palabra de Dios es la luz de mi alma, y tu Sacramento, el pan que da la vida.

Éstas se pueden llamar dos mesas colocadas a uno y otro lado en el tesoro de la Iglesia. Una es la mesa del sagrado altar, donde está el pan santificado, esto es, el precioso cuerpo de Cristo. Otra es la de la Ley divina, que contiene la doctrina sagrada, enseña la verdadera fe y nos conduce con seguridad hasta lo más interior del velo donde está el Santo de los santos[125].

M. Olier no hará más que alusiones rápidas al tema Escritura-Eucaristía, en particular en su capítulo sobre el Orden de los Lectores, en el cual cita, atribuyéndolo a san Agustín, el texto de san Cesáreo que hemos resumido [126]. Pero unos doce años antes, Bossuet había predicado a las Carmelitas, ante la reina, su admirable sermón del 13 de marzo de 1661, con cuya evocación concluiremos este trabajo [127]. Es preciso, decía, buscar en el púlpito la verdad de la palabra, tal como buscamos en el altar la verdad del cuerpo de Cristo. El sacerdote debe subir al púlpito a celebrar el misterio de la palabra, con las mismas disposiciones con las que sube al altar a celebrar el misterio del Cuerpo — un tema éste en el que reincidiría el P. Lacordaire, también borgoñón y maestro soberano de la palabra. [128]. De la misma manera que la Eucaristía está hecha para el corazón, no para la boca, también la palabra debe ir al corazón por medio del oído : hay que prestarle atención de corazón. Y ésta es, finalmente, otra relación «entre la doctrina sagrada y la Eucaristía. Ésta, en contacto con los hombres, discierne las conciencias, con autoridad y ojo de juez

125. *Imitación de Cristo*, IV, 11, 4.

126. *Traité des saints Ordres* (1675): II parte, cap. 12, ed. J. GAUTIER, París, La Colombe, 1953, p. 153 (ed. Chernovitz, París, 1896, p. 277). Explotación del paralelo entre Eucaristía y palabra, desde el punto de vista moral de las exigencias del ministerio. en SAINT-CYRAN, *Lettre XXXI* a M. Le Rebours: «La predicación no es un misterio menos terrible y espantoso que el de la Eucaristía. Me parece que la predicación es mucho más terrible; porque por ella se engendran y se resucitan las almas para Dios: hasta el punto que, por la Eucaristía, no se hace más que alimentarlas, o, para decirlo mejor, curarlas. Para hacerse digno de esta función, hay que esforzarse por eliminar grandes cosas en uno mismo, y, después de haber reducido el corazón a no desear nada de este mundo, reducir la lengua a un perfecto silencio...»

127. Segundo sermón para el 2.º domingo de Cuaresma: ed. LACHAT, t. IX, pp. 112 ss. (el cual le da la fecha de 1663); ed. LEBARCQ, *Oeuvres oratoires*, t. III, París, 1891, pp. 566-591.

128. *Panégyrique du B. Pierre Fourrier*, 1853: «Dos tumbas tiene en sus manos el sacerdote, el libro de las Escrituras y el tabernáculo del altar; ambas, bajo signos inanimados, encierran la vida eterna; ambas esperan que alguien las abra a la multitud hambrienta del pan de la palabra y del pan de la vida.»

(cfr. *I Cor.* 11, 27-29) ; a uno corona y a otros condena : así, también, la palabra divina, pan de los oídos, cuerpo espiritual de la verdad, juzga a los que ella no mueve (cfr. *Jn.* 15, 22) ; condena a los que no convierte ; mata a los que no alimenta» [129].

129. Ed. LEBARCQ, p. 590.

Una liturgia y una predicación «reales»[1]

Os envío hoy, después de haberla guardado largo tiempo para mí, una carta que escribí efectivamente en el curso de una serie de predicaciones en una buena y hermosa parroquia del Este, hace tres años; el tema esencial de esta carta se había formulado ya en mi mente en 1943, cuando, tras las alambradas de Colditz, me enteré — y con qué alegría — de la creación del Centro de Pastoral Litúrgica de París. Este tema se puede resumir así: *tender hacia una liturgia (y hacia una predicación) «reales»*.

¿Qué significa «reales»?

«Real» no se opone en manera alguna, para mí, a «intelectual». Hay ideas reales, y hay representaciones abstractas igualmente reales. Tampoco tomo la expresión en el sentido opuesto a «nocional», que comporta una interpretación del conocimiento humano y de la experiencia. Ni tampoco entiendo «real» en el sentido de la literatura o de la pintura «realista». Al reclamar una predicación «real», no pido en modo alguno que se empiecen a tratar temas profanos, a presentar «fragmentos de vida», cálidos, palpitantes; y, menos todavía, que se adopte una manera de hablar totalmente profana y más o menos grosera. El realismo a que aspiro, y que aplico a la liturgia como a la predicación, no se reduce a una cuestión de género literario. Con relación a lo que quiero decir aquí, estas acepciones de la palabra «real», por interesantes que sean, no dejan de ser un poco exteriores.

Creo, en cambio, que la teología, cuando habla de la *res* de los sacramentos, nos ofrece la posibilidad de dar a la expresión «real»

1. Artículo aparecido en *La Maison Dieu*, nº 16 (1948), pp. 75-87.

un sentido de una gran plenitud y de una gran precisión, capaz de ser útil para el objetivo de las presentes observaciones, y de dar a éstas, como base, una de las doctrinas más centrales y más profundas de la teología clásica. Las explicaciones siguientes justificarán, al menos así lo espero, que, para mí, «una liturgia y una predicación reales» sean *las que pueden verdaderamente tener su fruto en la conciencia de los hombres.* Para comprender este enunciado un poco vago, por no decir enigmático, no será inútil considerar las cosas desde un poco más arriba o desde un poco más lejos; así se caerá en la cuenta de que la cuestión de una liturgia y de una predicación «reales», planteada de esta manera, va ligada con la substancia más profunda del plan de Dios, de la Revelación y de la Iglesia.

El plan de Dios, tal como la revelación bíblica nos lo da a conocer, se puede caracterizar como un proceso que va desde lo exterior a lo interior, de figuras y medios sensibles a una realidad que se encuentra dentro del mismo hombre. Es conocido ya el esquema clásico de los Padres, que es también el de la iconografía y el de la liturgia cristiana, y que, antes de unos y otras, es la idea misma del Nuevo Testamento: las cosas del Antiguo Testamento tenían un valor de figura, de anuncio, de promesa o de etapa. Tenían su verdadero sentido más allá de ellas mismas: *Sacramenta Veteris Testamenti,* decían los Padres [2]. De manera más precisa, se puede decir que aquello que, en el estadio del anuncio y de las preparaciones — que es el del Antiguo Testamento —, es todavía *algo exterior,* debe, en el régimen de la nueva y definitiva Disposición, interiorizarse en el hombre mismo, convertirse en espiritual e interior. Esto podría mostrarse tomando las nociones que la epístola a los hebreos liga una con otra, oponiendo el modo como se encuentran en la Antigua y Nueva Alianzas: las nociones de ley, sacerdocio, sacrificio, templo o presencia de Dios. Fijémonos aquí sólo en la noción de sacrificio.

Del principio al fin de la Biblia, Dios pide un culto y un sacrificio. En la Antigua Disposición, culto y sacrificio están legalmente reglamentados, y se realizan con cierto número de gestos exteriores determinados; el Antiguo Testamento tiene como propios, en particular, los sacrificios de animales. Pero, vemos a los profetas desaprobando ásperamente estos sacrificios, e incluso proclamando que Dios abomina de ellos. Algunos historiadores se han dejado sorprender, y han pensado que esto equivalía a una condenación del culto

2. Para introducirse en esta idea de «sacramento» en sentido amplio, ningún libro es, sin duda, más útil que el *Corpus mysticum* del P. H. de Lubac, París, Aubier, 1944.

como tal [3]. La verdad es que los mismos profetas, que repudian los sacrificios de esta forma, convocan a los hombres a un sacrificio perfecto que la antigua ley no era capaz de producir, porque no podía llevar a la perfección (*Heb.* 7, 19). En *Le Mystère Pascal* del padre Bouyer, o en el teólogo anglicano Gabriel Hebert [4], se encontrarán páginas luminosas que muestran cómo Dios, en la Antigua Alianza, pide sacrificios y, a la vez, proclama que no los quiere. En esto tenemos un ejemplo típico de la función profética en la economía divina. Los profetas, encargados de iniciar y de servir al desarrollo de las instituciones religiosas y del plan de Dios, dicen a la vez: es esto, y no es esto; Dios lo quiere, y Dios no lo quiere. Lo quiere, pero no tal como vosotros lo creéis y lo practicáis, lo quiere, pero de otra forma, de otra manera, por encima de lo que realizáis al presente... Dios quería, pues, un sacrificio, pero no el que la antigua ley, en su imperfección, prescribía que le fuese ofrecido, a saber la sangre de los toros y de los machos cabríos; quería un sacrificio, pero no otro que el *del hombre mismo*. Lo que Dios quiere, en su culto, no es una ceremonia, una ofrenda, algo exterior, sino, el hombre mismo, la abertura, la conversión, la entrega del corazón del hombre. En este tema y en todo el N. T., el «cumplimiento» de la ley por Jesús no consistirá en añadir a la prescripción mosaica alguna ley suplementaria, más perfecta, una oblación nueva, más rigurosa y más universal, sino en destacar y reafirmar, en la ley, la plenitud y la pureza de sentido que ella ya tenía, desde el origen, en la intención de Dios; y esto fue la perfección del Amor; consistirá en desplegar una plenitud que se encontraba ligada por las condiciones históricas, en las cuales, en cada una de sus etapas, el Pueblo de Dios realiza el plan del que él es depositario [5]. El cumplimiento, desde el punto de vista del sacrificio, consiste en que lo que es sacrificio no sea una cosa exterior cualquiera, sino el hombre mismo. Lo cual se realizará en Jesucristo, y, luego, después de Él y gracias a Él, en nosotros que nos uniremos a Él.

Esta idea constituye el fondo de un texto de san Agustín, traducido por el P. Bouyer en su *Mystère pascal* [6], cuya profundidad y belleza son difícilmente superables. San Agustín despliega en este texto el tema que acabo de esbozar. Y lo hace con tan gran plenitud

3. Cfr., por ejemplo, Ad. Lods, *Les problèmes d'Israel et les débuts du Judaisme*, París, 1935, pp. 74 ss., 95 (para Amós), 106 (para Oseas), etc.

4. L. Bouyer, *Le Mystère pascal*, París, Ed. du Cerf, 1945, pp. 273 ss., 456 ss. (trad. del texto de san Agustín citado más abajo); G. Hebert, *The throne of David*, Londres, 1941, pp. 111-122 (libro muy rico; traducido por Aubier, en 1950).

5. Sobre este sentido del cumplimiento de la ley, cfr. W. Vischer (protestante), *Das Christuszeugniss des Alten Testamentes*, t. I (6ª ed.), pp 309 ss.

6. Cfr. pp. 456 s. (se trata *De Civitate Dei*, lib. X, c. V y VI).

que puede incluirse en el esquema general de su pensamiento: el de una conversión a la *verdadera* realidad, que es, a la vez, una conversión y un tránsito de lo exterior a lo interior, de lo sensible a la realidad interior, de los signos a la verdad. A este esquema, que Agustín por de pronto no creó, y del cual se encuentran algunas equivalencias en san Ireneo, Tertuliano y Cipriano, le debemos, en definitiva, el germen del famoso análisis de los sacramentos que la escolástica sistematizará en las categorías de *sacramentum* (el rito sacramental, el signo exterior), *res et sacramentum* (efecto producido, pero que no es todavía el fruto último, la última realidad a la cual va dirigido el movimiento sagrado, iniciado por el rito sacramental), y *res (tantum):* es decir, el fruto último del sacramento, la realidad espiritual significada por el rito sagrado, y producida misteriosamente por él.

Este análisis no fue formulado por san Agustín tal como se ha expuesto. San Agustín se contenta con analizar el *sacramentum* en el orden del signo, como realidad de significación, y con decir que todo signo (sagrado) se refiere a una *res* que le da su verdad. La *res* de todos los *sacramenta* es Cristo. Agustín no transfiere este análisis al orden de la eficacia de los ritos propiamente sacramentales [7]. Y, cuando la escolástica procederá a esta transferencia y proseguirá el análisis en el sentido indicado por Agustín, por *res* de los sacramentos entenderá la realidad de gracia producida por ellos en las almas. El análisis así elaborado, por debajo de sus apariencias sistemáticas, encontrará el sentido profundo del plan de Dios tal como se desarrolla y se revela en la Escritura, y que se puede formular así: todo «sacramento» está hecho para su *res,* la cual es una realidad espiritual *en el hombre*. Por lo tanto, la liturgia, el culto y la misma Iglesia, que es como un gran sacramento, deben tener su cumplimiento y su verdad *en el hombre mismo*. Ser «real», podremos decir, es llegar a ser su propia realidad, alcanzar su propia verdad: una realidad y una verdad que son un fruto espiritual en el hombre mismo. Es tener verdaderamente su propia *res,* su fruto de realidad espiritual, luz o gracia, en la conciencia de una persona espiritual.

Aplicación a la liturgia

La liturgia no es una cosa en sí; el culto de Dios no queda consumado en una celebración, aunque sea muy perfecta, de ritos, incluso sacramentales. Se realiza cuando ha conquistado, en los mismos hom-

7. Ver el estudio del P. Féret, *Sacramentum, res, dans la langue théologique de saint Augustin* (*Revue des Sciences philosophiques et théologiques,* 1940, pp. 218-243).

bres, *su res,* su verdad. Este sería el sentido pleno del axioma *Sacramenta propter homines.* Los sacramentos son para los hombres, no solamente desde el punto de vista de su finalidad, que puede determinar y dirigir toda la práctica de su «administración», sino en el sentido de su verdad, de la realización del gesto espiritual que quieren ser. Cuando se ha comprendido esto, le consta a uno que toda liturgia que carezca de su cumplimiento final, o que no pueda tenerlo, en la inteligencia y en el corazón de los hombres, no merece verdaderamente consideración alguna. San Pablo decía que él prefería decir cinco palabras inteligibles a pronunciar diez mil palabras «en lenguas» (*I Cor.* 14, 19) ; y habla también de un culto «racional», que es precisamente la oblación *de sí mismo* (*Rom.* 12, 1). Una liturgia viva no consiste en la ejecución impecable de ceremonias, en una restauración de todas las formas exteriores de culto, con la mayor perfección. Todo esto puede ser, desde luego, el primer acto, de gran valor pedagógico, de una restitución, a la acción litúrgica, de toda su verdad o «realidad». Una liturgia viva tampoco consiste en la iniciación *de algunos,* en medio del desinterés general e incurable de la masa. Una liturgia que no puede convertirse en «real» y verdadera más que para una capilla de oblatos, es decir, de hombres que se han sometido a una educación especial, larga y refinada, tampoco es lo que nosotros buscamos. Una liturgia «real» es una liturgia capaz de ser interiorizada, de producir verdaderamente su *res* en el alma del pueblo fiel, de ser recibida y personalizada en la conciencia de los hombres. Si en la liturgia se obtiene sólo *algo que se desarrolla al exterior* del corazón de los fieles, se persiste en realidad en los sacrificios que criticaban los profetas, se continúa el culto de la Sinagoga.

Es, pues, necesario, por encima de todo arqueologismo, de todo ritualismo, procurar una liturgia que pueda consumarse realmente en el corazón de los hombres. Y, de los hombres, tal como son, en su conjunto, en nuestro país y en nuestro tiempo: es decir, de unos hombres que ya no viven una vida estable y limitada a los horizontes inmediatos de una economía puramente agrícola y cerrada, como la que vivieron nuestros padres en las épocas de la creación de nuestra liturgia. El tipo de humanidad, condicionada y moldeada por la vida de aquellos tiempos, tenía disposiciones que sólo con mucha dificultad pueden ser las de una humanidad condicionada y moldeada por el trabajo industrial, por la standardización, la concentración de la vivienda, la intensidad y la rapidez de las comunicaciones, la aspereza de la concurrencia y de la lucha por la vida. Nuestra liturgia ya no tiene que ser recibida y consumada en la humanidad del final del imperio romano ni en la del feudalismo salido de la época

carolingia. El tipo psicológico y moral de esta humanidad ya no existe más que en ambientes protegidos, cerrados, o muy especiales.

La dificultad de un movimiento litúrgico que quiere ser popular y plenamente pastoral será siempre la de un cierto ritualismo. Porque, desde un principio, tendrá que dedicarse a dar valor a textos y a gestos cuyo simbolismo es ley esencial, y que fueron fijados en una cierta época, hoy lejana, según un sistema de ideas y de símbolos admitidos — incluso convenientes — en aquel momento, pero el sentido del cual se halla, hoy, olvidado o terriblemente alejado.

Es verdad que los más importantes de estos símbolos tienen todavía toda su validez, pero muchas veces son difíciles de comprender, y exigen para ser comprendidos una preparación que ni el pueblo creyente tiene. Los hay que son simples, próximos a la experiencia humana más común. Un gran número de gestos o de textos significativos extraídos de la Biblia son de este tipo. Son, en sí mismos, infinitamente ricos, y proceden de una pedagogía divina providencial. Pero exigen una explicación, y, aún después de ser comprendidos y retenidos, reclaman un esfuerzo intelectual de recuerdo y de aplicación. Otros gestos y fórmulas son excesivamente sutiles ; no revelan su sentido sino al precio de una explicación histórica que requiere ya ella misma mucha erudición : se hace esto o lo otro, porque en otro tiempo los papas o los emperadores, en ciertos días, hacían tal gesto, cuyo origen histórico es tal o cual... Es evidente que, ciertos simbolismos sutiles y la casi totalidad de los gestos que suponen, para tener un sentido, una explicación histórica un poco rebuscada, están inadaptados para responder a las necesidades espirituales de los hombres de nuestro tiempo. Éstas son cosas elocuentes y provechosas para aquellos que tienen la formación y el tiempo necesarios para comprenderlas y gustarlas. La lectura de los símbolos tiene algo de atractivo y de embriagador. El descubrimiento de las armonías, de las correspondencias de la lógica que hay entre las palabras, los símbolos y los textos, es algo que absorbe y enriquece en gran manera. Yo, por mi parte, me he dedicado bastante a ello, y me he beneficiado suficientemente para saber todo su valor. Pero el problema no es el de ambientes muy especiales, el de hombres colocados en condiciones de vida tales, que pueden tener la cultura histórica necesaria para comprender el simbolismo y alimentarse de él. Siempre habrá hombres, cuyas condiciones de vida o gustos personales los han retirado del movimiento del siglo, que es mecánico y no contemplativo. A decir verdad, el problema es ya el de saber, si la formación que recibimos los sacerdotes del ministerio apostólico, que nos retrotrae a un mundo anterior a toda técnica industrial, no contribuye a separarnos, de una manera incurable, de aquellos de

quienes debemos ser el fermento espiritual. Acaso las condiciones concretas de la Iglesia quieren esto, a fin de asegurar más eficazmente la continuidad de la tradición, que es su ley profunda, siendo como es la adaptación al movimiento y a la situación del mundo, tarea ante todo de los laicos... Pero el problema abordado aquí es el de las masas, a las cuales nuestras ceremonias dicen cada vez menos, y que, en conjunto, no comprenden nada de ellas, ni pueden siquiera comprender.

Tomemos, por ejemplo, la liturgia del Domingo de Ramos (en el momento en que escribo estas páginas acabo de celebrarla en una iglesia llena). Es uno de los días del año, y, en muchas regiones, *el* día del año, en que vienen a la iglesia mayor número de hombres. Las oraciones de la bendición de los ramos son muy hermosas. Pero nadie de los presentes las comprende, y casi nadie es capaz de hacer el esfuerzo necesario para seguirlas. ¿Qué hacemos, entonces, allí? ¿Para qué lo hacemos, y para quién? ¿*De quién* es el culto y la oración? ¿Es acaso la oración *de alguien*? De la Iglesia, dicen, y es verdad, y nadie me hará decir que eso sea poco. ¿Pero, se admitirá acaso que la Iglesia que ora es algo diferente de esta comunidad de fieles, reunidos aquí, hoy? Con frecuencia, cuando asisto a funciones litúrgicas en las parroquias, o cuando pienso en estos problemas, me veo perseguido, sin poder librarme de él, por el recuerdo del siguiente hecho, acontecido a uno de mis hermanos en religión que me lo contó luego. Sucedió hacia 1927 o 1928, en una pequeña ciudad del Este. El P. B. predicaba la cuaresma, y lo hacía sucesivamente a grupos de hombres, de mujeres, etc. Llegó el turno de las criadas. El viejo párroco dijo al predicador: «Sus instrucciones serán a las siete de la tarde. Le advierto, de antemano, que no tendrá mucho público: es una hora en que no pueden venir...»

Tengo la impresión de que, al enviar a los sacerdotes al ministerio de la palabra y de los sacramentos de Jesucristo para el pueblo de Dios, se les podría decir muchas veces: haréis tal o cual gesto, según las rúbricas; cantaréis la epístola y el evangelio en latín. Pero os advierto que no tendréis a nadie. Son cosas que no pueden comprender...

Cuando como ministro de Cristo en su Iglesia, que es la santa Iglesia católica romana, celebro yo los ministerios sagrados tal como está prescrito celebrarlos (no pienso solamente en la misa), no puedo ahuyentar de mi mente la palabra de Nuestro Señor: «Tienen la llave de la ciencia, y privan a los demás de entrar...»

¿No hay acaso en muchas de nuestras ceremonias algo irreal, es decir, inadaptado para producir fruto espiritual en los hombres, para quienes se realizan, sin embargo, estos sacramentos?

Sea lo que sea, debemos por el momento buscar un «realismo» litúrgico en el marco de lo que nos ha sido impuesto por la Iglesia, cuyo valor inmenso y su tesoro inapreciable no quiere menospreciar lo que se ha dicho más arriba. Un «realismo» litúrgico, es decir, una interiorización del culto celebrado litúrgicamente por los hombres; la producción en su conciencia de un fruto de oración y de amor. Lo que hay que desarrollar y actualizar es, por lo tanto, el sentido litúrgico: no solamente mediante una buena explicación histórico-teológica de los símbolos, sino por una explicación del sentido que tiene este culto *para los hombres*, en su vida, en relación con los problemas y con los hechos de esta vida. Los liturgistas, en general, apenas desarrollan este aspecto de las cosas; uno tiene la impresión de que trabajan para la liturgia en sí misma más que para los hombres, y de que les falta el contacto pastoral con las almas. En cambio, es necesario que el esfuerzo litúrgico, superando todo culto de la liturgia en sí misma y para sí misma, esté dominado y como obsesionado por la preocupación de llegar a los hombres reales y de lograr el culto «razonable» de su propia vida (concreta).

Esto no se hará si el elemento que se puede calificar de «profético», es decir, el elemento *palabra,* no está continuamente activo para interiorizar y personalizar la celebración sacramental; si el rito se explica no solamente en términos de historia, o sea de Biblia, en términos de símbolos del pasado, sino en términos de actitudes, de opciones personales y vitales, que representen algo real en la conciencia de los hombres, en la vida de los hombres tal cual es. Un ejemplo: yo creo que los exorcismos del bautismo no pueden representar algo «real» para los hombres de nuestro tiempo, a quienes son aplicados, si no se les explican, mejor dicho, si no se les explican en función de su experiencia, de sus problemas, de sus necesidades. Sólo haciendo esto se podrá obtener esta interiorización a la que hay que llegar.

Como se ve, la celebración de una liturgia «real» está ligada a la predicación, y, con más exactitud, a la proposición de una predicación igualmente «real».

Aplicación a la predicación

Por todas partes, en los sectores más exigentes del pueblo fiel, se formulan críticas contra nuestra predicación. Se le reprocha que lo da todo demasiado hecho. No es que la doctrina cristiana deba ser elaborada, en el sentido de que no fuera ya esencialmente un depósito transmitido, un dogma de la Iglesia que remonta substancialmente a los Apóstoles. Esto no es lo que se discute, y en esto, precisamente, es en lo que se diferencia la corriente reformista actual

del modernismo de hace cincuenta años. El deseo del pueblo cristiano de nuestro tiempo es estar activamente en contacto con las fuentes apostólicas y patrísticas del dogma. Pero se reprocha a los predicadores que propongan una doctrina excesivamente libresca, la cual, por el prurito de enunciados canónicamente correctos o de transmisión de documentos autorizados (a veces, mediante una simple lectura), no es presentada en forma de respuesta viva a las necesidades y a las cuestiones de los hombres. Se les echa en cara el hablar demasiado poco como hombres religiosos que viven también las cosas que predican : y, esto, tanto en su vida, en el plano moral, como en su pensamiento. Proponen una doctrina correcta desde el punto de vista de la ortodoxia, y en este punto nadie les acusa ; pero se expresan más bien como transmisores patentados de doctrina ortodoxa, que como pastores que son y padres de las almas, ilustrándolas y nutriéndolas según las necesidades de su vida, tal cual ésta debe ser vivida en verdad todos los días. En el púlpito, en la sacristía y en el altar, son, frente a su pueblo y en comunión con él, más «administradores» que ministros de una palabra de Dios que sea respuesta y alimento vivos. En una y otra parte, continúan representando un sistema religioso *que existe en sí y para sí,* y que no es suficientemente la realidad religiosa de la vida humana. Es verdad que la religión debe ser trascendente ; pero, ¿debe serlo *de esta manera,* es decir, como algo exterior, como un orden de cosas muy particular, que no es tanto la dimensión vertical de las realidades humanas, como otro mundo, un mundo aparte, yuxtapuesto al de los hombres?

Lo que, en una palabra, se reprocha a nuestra predicación, es que con frecuencia es ella misma un rito : un enunciado, más o menos brillante, de lo que se ha convenido que se puede decir en este lugar especial que es la Iglesia, desde lo alto de esta tribuna especial, que es el púlpito, en el curso de una ceremonia especial y en una lengua, con mucha frecuencia, también especial. Un día de confirmación, oí yo hablar del «Espíritu septiforme». ¿Qué es lo que esto podía representar? Para mí, sacerdote y teólogo, mucho ; para los fieles ordinarios, los que no habían sido sometidos a la cultura especial del mundo clerical, rigurosamente nada. Esto formaba parte del rito, y nada más. Ahora bien ; cuando una cosa se ha convertido (solamente) en un rito, tal como lo ha hecho notar con tanto acierto el P. Michonneau [8], no aporta ni cambia nada en la vida de aquellos mismos que todavía la practican. En nuestra predicación, los enunciados son generalmente correctos : no es esto lo que yo les

8. Pueden volverse a leer las páginas 258 y siguientes de *Parroquia, comunidad misionera,* Ed. Desclée Brouwer, Buenos Aires, 1956.

reprocho. Son *sacramenta,* en los que todo es perfecto desde el punto de vista de la validez del *sacramentum;* pero, apenas producen su *res,* y casi no la pueden producir: la *res* es, como he dejado dicho más arriba, este fruto en la conciencia de los hombres. Con demasiada frecuencia se limitan a ser un *rito,* y no llegan a alcanzar la plenitud de aquello en vista de lo cual el rito se hace, y fuera de lo cual el rito no tiene razón de ser. Porque si los sacramentos están hechos para los hombres, ¿qué se dirá de la palabra?

Lo que entiendo por una predicación «real» no es, en manera alguna, una predicación no intelectual; ni tampoco una predicación no nocional; es una predicación:

1.° que trata de problemas reales y da un alimento real a las almas;

2.° que se dirige a un auditorio real de hombres que se ganan la vida, que están casados, que tienen hijos y también responsabilidades concretas en el mundo de los hombres; y se dirige a este auditorio de manera que pueda ser entendido por él; una predicación que, por tanto, propone cosas verdaderas y tales que pueden ser dichas a un hombre normal, mirándole de frente, y no sólo a mujeres, a niños o a buenas religiosas;

3.° que sea, finalmente, capaz de llevar su fruto, su *res,* en el espíritu, en la conciencia y en el corazón del hombre.

Este tema es interminable y podría desarrollarlo más ampliamente; pero creo haber expresado con precisión mi pensamiento. Añadiría sólo que una condición normal de esta predicación «real» son *estudios «reales»*. Actualmente, un gran número de sacerdotes que quieren predicar de esta manera tienen que rehacer mejor o peor la parte de sus estudios que debe alimentar su predicación. Esto no es normal. Yo no creo que los estudios clericales deban ni puedan preparar *inmediatamente* para la predicación. Intentar esto, imponer a los estudios clericales una orientación puramente práctica, sería eliminar algo esencial e irreemplazable en la línea misma del objetivo propuesto: la distancia, el desinterés, condición de la verdadera cultura, el carácter de seriedad científica, y, por tanto, una plenitud de verdad. Yo no creo que los estudios clericales, para alcanzar su finalidad, deban ser menos intelectuales; en la crítica que algunos hacen, al presente, de la escolástica, hay, según mi opinión, un problema muy real y muy profundo, que muchos presienten más que plantean verdaderamente; pero hay también, a menudo, algo superficial y ligero, que perjudica lo que hay de válido en otras sugerencias. Lo necesario no son estudios menos intelectuales, menos científicos y rigurosos, menos tradicionales, sino estudios tales, que conduzcan a pensar realidades, a responder a las necesida-

des reales de hombre reales, y no solamente al manejo más o menos brillante de un lenguaje convencional, en una palabra, de meros *sacramentos*, y, por tanto, de ritos.

Realidades, he dicho: es decir, cuestiones *verdaderas*, que engloben las verdaderas cuestiones de los hombres (conservando también lo necesario para recoger la herencia de un pensamiento multisecular al que no le ha faltado, en verdad, grandeza), y traten de aportar respuestas verdaderas, tales, que puedan ser recibidas en el espíritu y en la conciencia de hombres reales, que se ganan la vida en el mundo de hoy.

Esto no tendrá, en modo alguno, por resultado no hacer más que filosofía moderna, economía política y literatura. Estas respuestas son las respuestas de Dios, del Evangelio, de la tradición apostólica viva en la Iglesia. Nosotros somos ministros de la palabra de Dios, no agentes de la civilización moderna. La palabra de Dios y la doctrina de la Iglesia, que no es más que la aplicación y la explicación de esta palabra, debemos estudiarla y entregarla a los hombres, de forma que reciban un alimento espiritual que en verdad los nutra. El ministerio de la palabra, conjugado con la celebración litúrgica, debe, como ésta, tender a producir su *res*, es decir, un fruto espiritual en la conciencia de los hombres. En este sentido preciso y, a mi entender, muy rico, hablo yo de liturgia y de predicación «reales».

Misión de la parroquia [1]

El tema de nuestro Congreso está formulado así: Estructuras sociales y Pastoral parroquial. Dentro de este tema monumental, el optimismo irresistible del P. Courtois me ha llevado a hacerme enfrentar con este otro tema no menos grandioso: la misión de la parroquia. No soy párroco, ni soy tampoco un parroquiano en la Iglesia. Pero, hasta mi entrada en el seminario, viví una auténtica vida de parroquia; y, luego, he conocido cierto número de parroquias y de párrocos. Soy profesor de teología; mi tema principal de estudio es la teología de la Iglesia. Trataré, pues, sencillamente, de responder a la confianza de los organizadores de este Congreso y a vuestra atención, proponiéndoos una especie de teología o de eclesiología de la parroquia. Y esto, en relación tanto con la estructura social de la Iglesia, como con las estructuras humanas más generales; para llegar, al menos, a un esbozo de conclusiones en el plano de la pastoral parroquial.

Los liturgistas son, según creo, los que más, y sin duda mejor, han hablado de la parroquia [2]. Asimismo, el movimiento litúrgico,

1. Conferencia pronunciada en el Congreso Nacional de la *Union des Oeuvres*, en *Lille*, el día 1 de abril de 1948: texto aparecido en *Structures sociales et Pastorale paroissiale (Congrès National de Lille, 1948)*, París, 1946, pp. 48-68. No se ha modificado en nada el texto; sólo se han hecho algunas adiciones de bibliografía.

2. Me refiero, por ejemplo, a: Dom L. BEAUDUIN, O. S. B., *L'esprit paroissial dans la tradition*, en *Les Questions Liturgiques*, II (1911-1912), pp. 16-26, 80-90, 305-311 (reproducido en *Cours et Confér. des Semaines Liturgiques*, t. IV, Lovaina, 1926, pp. 11-42); Dom HERWEGEN, O. S. B., *Bericht der liturgischen Priestertagung, Wien*, 1924, Viena-Mödling, 1925, pp. 10-11; A. CROGAERT, *La liturgie, principe de vie paroissial*, en *Cours et Confér. des Semaines liturg* , t. III, Lovaina, 1925, pp. 117-128; E. MOUREAU, *L'esprit paroissial, ibid.*, pp. 189-196; A. WINTERSIG, O. S. B., *Pfarrei und Mysterium*, en *Jahrbuch für Liturgiewissenschaft*, V (1925), pp. 136-143 (tr. fr.: *Le réalisme mystique de la paroisse*, en *La Maison-Dieu*, nº 8 [1946], pp. 15-26), y cfr. también *Jahrbuch* IV (1924),

allí donde se ha desarrollado, y, sobre todo, cuando ha encontrado parroquias todavía vivas, como en Bélgica, ha demostrado una notable eficacia para animar comunidades parroquiales.

Los liturgistas, generalmente, han desarrollado esta idea de que la parroquia es una realización, en pequeño, del misterio mismo de la Iglesia : y el misterio de la Iglesia no es nada más que el de su relación con Cristo como esposa y cuerpo suyo. La parroquia es, en su orden, una realización original de esta doble relación : es esposa y es realización local del cuerpo de Cristo. En este sentido, la parroquia es una realidad objetiva (Pinsk) y un «misterio» (Wintersig).

Esta doble relación de esposa y de cuerpo se complacen los liturgistas en ver que se realiza jerárquicamente, es decir, por la mediación jerárquica del sacerdocio, distribuida, a su vez, jerárquicamente a la escala de la Iglesia universal, de la diócesis y de la parroquia. Los fieles están unidos a Cristo mediante la acción del sacerdocio que se ejerce en estos diferentes planos, y el sacerdote es, en cada uno de estos planos, el ministro y la imagen de la unidad eclesial. Es evidente el partido que pueden sacar los liturgistas de los textos de san Ignacio de Antioquía y de san Cipriano referentes a la unidad de la Iglesia local, en torno a su obispo. Los liturgistas extienden la aplicación de estos textos por encima y por debajo del nivel de la diócesis : por encima, a la Iglesia universal y al Soberano Pontífice (me permitiré discutir más adelante esta manera de concebir el papa) ; por debajo, a la parroquia y al párroco. Presentan a éste ligado a su parroquia de manera estable, algo así como el obispo a su Iglesia, padre de las almas por medio de la celebración de los sacramentos. Fieles y párroco forman una comunidad de culto y de vida mediante los sacramentos, la parroquia es así, tal como dice Dom Wintersig, «una persona litúrgica», de la cual el párroco es el liturgo o el mistagogo, es decir, el que celebra los misterios o introduce en los misterios [3]. La comunidad cristiana se realiza plenamente en el culto, en torno al altar. Y aquí se explotan los textos

p. 162; J. Pinsk, *Die religiöse Wirklichkeit von Kirche, Diözese und Pfarrei*, en *Der katholische Gedanke*, (1933), pp. 337-344 (reproducido en *Hoffnung und Herrlichkeit*, Colmar, s. f., pp. 149-163; trad. fr.: *La liturgie et la réalité spirituelle de l'Église, du diocèse et de la paroisse*, en *Les Quest. liturg. et paroiss.*, agosto-septiembre de 1953, pp. 192-205); ver también, de J. Pinsk, *Die Liturgie als Grundlage für die religiöse Wirklichkeit von Kirche, Diözese und Pfarrei*, en *Liturgische Zeitsch.*, 4 (1931), pp. 426-437; M. Schurr, O. S. B., *Die übernatürliche Wirklichkeit der Pfarrei*, en *Benediktinische Monatschrift*, 1937, pp. 81-106; K. Lechner, *Pfarre und Laie. Ein Beitrag zum Problem der Grosstadt-Seelsorge*, Viena, 1949.

Entre los liturgistas, el P. Pius Parsch se sitúa en un punto de vista más pastoral y menos particular: cfr. *Die Pfarre als Mysterium*, en *Die lebendige Pfarrgemeinde* (*Seelsorger-Tagung*, 1933), Viena, 1934, pp. 13-33.

3. *Jahrbuch f. Liturgiewiss.*, IV (1924), p. 162.

y los hechos en los que se expresa la gran tradición de la unidad del altar: ante todo, en torno al obispo, al sacerdocio y al altar episcopales, y, luego, en torno al párroco, al sacerdocio y al altar parroquiales. Se insiste en los lazos que hay entre el sacerdocio presbiterial y el sacerdocio episcopal: lazos innegables, puesto que el sacerdocio de los párrocos deriva del del obispo, como la parroquia, históricamente, deriva de la única parroquia episcopal primitiva; lazos, de los cuales la historia, e incluso la disciplina actualmente en vigor, nos presentan numerosos signos. Además, tal como se verá más adelante, las funciones sacerdotales del sacerdote de parroquia dependen del obispo, y deben ser completadas o consumadas por él.

En esta concepción que se puede llamar litúrgica, la parroquia es algo más que una realidad administrativa. Se la comprende a la luz del misterio de la Iglesia y en el ámbito de este misterio. Y, muy especialmente, a la luz del sacerdocio y de la vida sacramental, cultual de la Iglesia. Se la considera como la comunidad de los fieles en torno al altar para alimentarse con los sagrados misterios y alabar a Dios. Nada tiene de extraño que el movimiento litúrgico se muestre eficaz en alimentar el espíritu parroquial, al mismo tiempo que el espíritu cristiano. Todo este aspecto de las cosas me parece auténtico; lo doy por adquirido y no volveré sobre él.

A este respecto, con todo, tengo que hacer una observación. Si bien las exposiciones de este género están bien situadas en los congresos de liturgia, en las revistas litúrgicas — y es aquí, efectivamente, en donde se las encuentra —, me parecen insuficientes para expresar una teología adecuada de la parroquia. Esta visión litúrgica de la parroquia me parece un poco estrecha; la documentación sobre la que se funda es ciertamente auténtica, pero me parece, igualmente, un poco estrecha. No se ve bien qué diferencia habría entre una parroquia y un monasterio. Las parroquias han sido y son, o deben ser, una unidad de fieles en torno al altar; pero han sido y son también algo más.

La tentación de los liturgistas consiste en no concebir la parroquia, y, de una manera general, la Iglesia, más que como una comunidad de culto; o, al menos, ante todo y sobre todo, como una comunidad de culto [4]. Con antelación, se habrá esbozado normalmente una síntesis cristológica, desde el punto de vista casi exclusivo del sacerdocio de Cristo, del culto, de la satisfacción... Se toca de

4. La Iglesia «es ante todo una sociedad de liturgia, una sociedad formada para obtener este gran bien común: el culto». Dom FESTUGIÈRE, en *Revue de Philosophie,* 1913, p. 739. Dom GUÉRANGER titulaba una pequeña memoria escrita en vista de la creación de una asociación de cristianos que viviese según el espíritu de la Iglesia: «L'Église ou la société de la louange divine» (Ed. Mame, 1928).

esta manera un elemento esencial, pero parcial. Esto podría tener consecuencias para la noción práctica que hay que hacerse del ministerio parroquial y de la parroquia misma. En estas condiciones, esta noción se limitaría a lo que ocurre dentro de la iglesia, en el interior del recinto sagrado; ser cristiano consistiría en estar agrupado en torno al propio párroco, obedecerle, ofrecer la propia contribución a la vida cultual de la Iglesia. Esto tal vez basta para la función de un monasterio; pero, ¿basta para definir la misión de la parroquia y la del sacerdote encargado de una parroquia? ¿No debe éste acaso animar a los fieles en *toda* su vida humana, en su vida humana real, en sus condiciones y en sus responsabilidades concretas? ¿Hemos reaccionado suficientemente contra el tipo del buen parroquiano que no falta a sus deberes (religiosos), que frecuenta la iglesia y comulga, pero parece inquietarse poco por lo que se refiere al amor del prójimo o incluso a sus responsabilidades personales? Y nosotros mismos, si somos celebrantes dignos y catequistas fieles — lo cual ciertamente es ya mucho —, ¿hemos sido suficientemente educadores espirituales de los hombres? Volveré sobre esto más adelante en esta conferencia.

Así, la noción litúrgica de la parroquia, inspirada y verdadera en su línea, se nos presenta necesitada de complemento. Si lo permitís, buscaremos este complemento, considerando la parroquia en su relación con la estructura social de la vida humana y de la Iglesia. Y, esto, según los dos binomios siguientes: familia y ciudad; comunidad constituida desde arriba y comunidad constituida desde abajo.

Familia y ciudad

La parroquia, como organismo diferente de la diócesis, no es algo esencial e indispensable para la vida de la Iglesia. Ésta puede existir, y ha existido de hecho, por lo menos durante un tiempo, sin parroquias. La Iglesia existió realmente, y de una manera sin igual, en la reducida y única comunidad apostólica de Jerusalén; y existió también ya dispersada a través de la *Oikomunè* («la tierra habitada», el Imperio), aun en el tiempo en que no había más que parroquias episcopales, «diócesis» según nuestro vocabulario actual [5].

5. Es sabido que la palabra griega *paroikia* designó primeramente la Iglesia (episcopal) local. En Galia, en el siglo v, lo que ahora llamamos parroquia se llamó a veces diócesis, y viceversa. A partir del siglo vi, *parochia* o *paroecia* designa la parroquia tal como la conocemos. En san Bernardo, en el siglo xii, *parochia* tiene todavía el sentido de diócesis (cfr. *Epist.*, 178, 1: *P. L.* 182, 340). H. IMBART DE LA TOUR, *Les paroisses rurales du IV au XI siècle*, París, 1900; J. LESÊTRE, *La Paroisse*, París, 1906; P. DE LABRIOLLE, *Paroecia*, en *Rech. Science rel.*, XVIII (1928), pp. 60-72. Más recientemente, F. X. ARNOLD, *Zur*

Nuestras «parroquias» no se constituyeron más que para responder a la necesidad de poner los santos misterios, y la doctrina cristiana al alcance de un uso cómodo, al menos en la vida ordinaria, para una población dispersa en los pueblos y sobre todo en el campo. Se puede observar que, incluso frente a esta necesidad práctica, la parroquia propiamente dicha, es decir, distinta de la diócesis, no era de una necesidad absoluta. Se hubieran podido multiplicar los obispos, y no existir, en definitiva, más que diócesis. Esta solución fue de hecho ensayada sobre todo en Oriente, con la institución de los «corepíscopos» u obispos del campo: estos obispos no tenían a su cuidado más que un caserío, o incluso sólo una gran propiedad rural [6]. Si finalmente se implantó, tanto en Oriente como en Occidente, una estructura dualista, quiero decir, una dualidad de organismos, la diócesis y la parroquia, esto depende no de la naturaleza esencial de la Iglesia, sino de una especie de naturaleza social o humana de las cosas; esto corresponde, en la Iglesia, a cierta estructura de las necesidades espirituales de los fieles. La parroquia, en estas condiciones, representa a la vez un hecho dado, no esencial, y una realidad que responde a una estructura elemental y profunda de la vida.

Esta estructura es la agrupación natural de cierto número de familias independientes, en la solidaridad de la existencia de cada día. La parroquia responde a la agrupación de los hombres que están unidos por razones de vecindad para asegurar juntos las tareas elementales de la vida humana: la educación elemental de los niños, el conjunto de relaciones y de servicios sencillos mediante el cual queda asegurado un grado ordinario de desarrollo con vistas a una vida que sea verdaderamente humana. En esto hay, evidentemente, una realidad social, original y natural. Se trata, en este caso, más que de una simple cuestión de proximidad de vivienda (se ha hablado acertadamente de «unidad residencial», de comunidad de vecinos) [7]: se trata de la comunidad de aquellos que se intercambian servicios y tienen necesidad unos de otros en la vida cotidiana. Esta podría

Theologie der Pfarrei, en *Theol. Quartalsch.*, 133 (1953), pp. 129-159, recogido en el volumen *Mensaje de Fe y Comunidad cristiana*, Verbo Divino, Estella, 1962.

Observar aquí que, contra las apariencias, la palabra *parochus*, párroco, no deriva de la palabra *parochia;* proviene de una palabra griega cuyo sentido es provisor, anfitrión (cfr. DE LABRIOLLE, p. 65, n. 23; FROMENTIN, en *Ecclesia*, Bloud, 1948, p. 1280). El título de «cura» se encuentra, por ejemplo, en un «libellus» de 1251, cuyo texto lo publica P. FOURNIER, *Les officialités au moyen âge*, París, 1880, p. 318. Sobre este título, y muchos otros, ver H. SCHAEFER, *Pfarrkirche u. Stift im deutschen Mittelalter. Eine kirchenrechtsgeschichtliche Untersuchung*, Stuttgart, 1903.

6. Cfr., por ejemplo, el art. *Chorévêque*, en *Dict. de Droit canonique*, t. III, col. 686-695 (LECLEF, 1939).

7. Así el P. LOEW, *En mission prolétarienne*, p. 68.

ser una noble tarea del párroco: llevar a sus parroquianos a tomar conciencia cristianamente de esta solidaridad.

Por esto, sin duda, se ha comparado muchas veces la parroquia con este tipo de comunidad humana que es la familia, mientras que la diócesis se asimila a la ciudad. Así lo han hecho, por ejemplo, santo Tomás de Aquino y Pío XI [8]. En la sociología tomista [9], la familia, que debe entenderse según el tipo de la «casa» antigua y que incluye, además de la comunidad de los esposos y de los hijos, los servidores, es la asociación humana que responde a las necesidades de cada día; en ella se encuentran techo, pan y hogar suficientes; la casa es esencialmente esta unidad de mesa, de hogar y de habitación; agrupa a gente que comparte el mismo pan, y reciben la luz y el calor en torno al mismo fuego. Hay desigualdad entre los miembros de la familia o de la casa; pero no tanta, como para que estos miembros sean exteriores y extraños los unos con los otros; en la familia, no hay súbdito propiamente dicho; todos en ella son como algo del padre. La autoridad tampoco es como la que existe en una sociedad; el padre gobierna la casa como una extensión de sí mismo; no dicta leyes propiamente dichas, ni ejerce coacción o represión tal como se practica en las sociedades en las que los hombres están reunidos por lo exterior, por un objetivo, bajo la autoridad de jefes y de leyes propiamente dichas.

La ciudad, por su parte, es el ámbito de expansión pleno de la vida humana, la comunidad que responde a este grado superior de humanidad que permite la civilización, obra de la vida en ciudad. De hecho, si se quiere superar lo cotidiano de la existencia, si se quiere desplegar las posibilidades humanas a cierto nivel y según cierta cualidad, es necesario un marco más amplio que permita intercambios variados, que asegure los recursos necesarios para la creación y el mantenimiento de instituciones más creadoras, que garantice una seguridad, la cual, a su vez, exigirá medios, etc. Esto lo verifica la experiencia humana de todos los tiempos [10]. Situa-

8. Santo Tomás, *Com. in IV Sent.*, d. 20, a. 4, sol. 1 (ed. Moos, nº 121) y ad 1, implícitamente, en d. 25, q. 1, a. 1. Pío XI, *Discours du 19 octobre 1923 à la jeunesse de Rome* (en *L'Action catholique*, Bonne Presse, 1932, p. 88): «(La parroquia) es como una familia, y no como una ciudad o un pueblo; es el primer hogar de vida religiosa en la gran familia social...» El cardenal Ottaviani declaraba, en un sentido, a decir verdad, algo diferente (a saber, para afirmar la necesidad insustituible de la parroquia): «La parroquia es a la Iglesia lo que la familia es al Estado» (*Osservatore Romano* del 13 de febrero de 1954; cfr. *Nouv. Rev. Théol.*, 1954, p. 526).

9. Cfr. santo Tomás, *Com. in Pol.*, lib. I, lect. 1. Y ver S. Schwalm, O. P. *Leçons de Philosophie sociale*, París, 2 vol., 1910.

10. Este punto es importante no sólo en sociología, sino en pastoral, y se pueden sacar conclusiones tocantes a diversas instituciones en la Iglesia. Me permito ilustrar este punto con algunos ejemplos. Con frecuencia se ha visto a ciertas escuelas vegetar o decaer,

das las cosas en este plano, se produce una distribución de funciones que supone o crea entre los hombres no sólo diferencias, sino verdaderas desigualdades; la autoridad gobierna a súbditos propiamente dichos, dicta leyes y puede usar de coerción.

Estas categorías de familia y de ciudad así definidas, ¿en qué medida podrían aplicarse a la parroquia, por una parte, y a la diócesis y a la Iglesia universal, por otra?

Se puede observar primeramente que la Iglesia, *en todo lo que ella es,* es a la vez familia y ciudad. Es familia hasta en su nivel supremo, y no sólo en su nivel parroquial, de la misma manera que es ciudad hasta en sus realizaciones más elementales: así lo indica brevemente santo Tomás [11]. La Iglesia es familia hasta en sus formas supremas, porque en ella la autoridad jamás es solamente una autoridad de tipo «político», sino que siempre sigue siendo «paternal», engendradora, educadora. ¿No es acaso por esto por lo que, en el Evangelio, la jerarquía se presenta a veces, como un principado, una judicatura, y, a veces, como una economía, una providencia familiar? [12].

La Iglesia, más que súbditos, tiene miembros. «Ella busca primeramente al hombre mismo; se afana por formar al hombre, por modelar y perfeccionar en él la semejanza divina», más que por reunir los hombres bajo una ley y una autoridad exteriores, tal como dijo Pío XII, distinguiendo el trabajo de la Iglesia del imperialismo político [13]. Por otra parte — y esto es tal vez más importante todavía —, la Iglesia es ciudad hasta en sus realizaciones elementales:

por no haber encontrado un ambiente bastante rico en hombres, en posibilidades, en intercambios. Así fueron, en el siglo XII, las escuelas de Tournai y de Laon. En cambio, las de París duraron y prosperaron (cfr. PARÉ, BRUNET, TREMBLAY, *La Renaissance du XII siècle. Les écoles et l'enseignement,* París y Ottawa, 1933, pp. 22 y ss.). Al comienzo del siglo XIX, el traslado de la universidad de Ellwangen a Tubinga tuvo en este sentido una importancia decisiva. Möhler escribía en 1826: «Las pequeñas instituciones aisladas dan raras veces resultados excelentes. Les falta todo: relaciones con un ambiente intelectual, estimulantes exteriores, energía personal; reina en ellas una mediocridad constante que las mata poco a poco. Por el contrario, en parte alguna el espíritu humano es más activo, que en el seno de una comunidad entregada a la prosecución de fines grandiosos. El individuo se ve como ampliado por el Todo.» (Citado en E. VERMEIL, *Jean-Adam Möhler et l'école cathol. de Tubingue,* París, 1913, p. 25). Este sentimiento, finalmente, ha desempeñado un papel importante en la vida de Goethe; en él se inspiraba su admiración por Napoleón; se ahogaba en el estrecho provincialismo de Weimar (cfr. P. HAMANN, *Goethe,* París, s. f. [1932], *passim* y, por ejemplo, pp. 86-89).

11. *Com. in Epist. ad Ephesios,* c. 2, lect. 6.

12. Cfr., por una parte, *Mt.* 16, 19; 18, 18; y, por otra, *Mt.* 24, 45; *Lc.* 12, 42. ¿Acaso no aplicamos al papa el versículo 21 del *Salmo* 104, el cual, hablando de José, dice: «Constituit eum dominum *domus* suae, et *principem* omnis possessionis suae»?

13. Discurso de 20 de febrero de 1946 a los nuevos cardenales, *Colección de Encíclicas y Documentos Pontificios,* Madrid, 1955, p. 325.

es decir, hasta en la parroquia e, incluso, en su existencia en el alma individual. Este es uno de los sentidos en los que se verifica el enunciado relativamente frecuente en los Padres y en los teólogos antiguos : toda alma, es decir, cada alma es la Iglesia. Porque la Iglesia es una sociedad muy especial, cuyo bien común último consiste en la comunión de vida con las Tres personas de la Santísima Trinidad. Este bien, que es evidentemente la suprema perfección y la suprema plenitud de vida, no está formado por una cooperación humana, como el bien de la civilización ; es comunicado desde lo alto mediante la fe, la esperanza y la caridad. En este orden, decisivo y supremo, del bien de la vida divina, la existencia en el cuerpo de Cristo, incluso en su grado más humilde — el de la parroquia o aun el de la vida solitaria — basta para procurar la perfección. La reclusa que recibe la Eucaristía en su ventanilla recibe místicamente la comunicación de toda su herencia celestial. Esta Eucaristía, que le da el más modesto de los sacerdotes, es tan divina como la que celebra el papa : y, en este aspecto, el esquema jerárquico de ciertos liturgistas no es teológicamente exacto [14] ; transfiere al orden sacramental, en el cual todo sacerdote depende directamente de Cristo, lo que es verdad en el orden jurisdiccional. Por lo que toca a la celebración del misterio eucarístico, dice santo Tomás, el papa no tiene un poder superior al de un simple sacerdote [15].

Si en la Iglesia existen organismos que corresponden respectivamente a lo que son, para la vida humana, la familia y la ciudad, depende menos de la esencia de la Iglesia en sí misma, que de cierta repercusión en ella de la naturaleza de las cosas humanas, de la estructura social que toma espontáneamente la vida de los hombres. Esto es normal, y muchas cosas son así dentro de la Iglesia, porque la Iglesia no es un puro descenso o comunicación de las cosas celestiales ; es una reunión de hombres, implica una acción de estos mismos hombres para incorporarse al Segundo Adán, celestial, y para tomar parte en el tesoro de la vida reconciliada que hay en Él. Por esto la Iglesia, fundada en el cielo y como pendiente del cielo, está, sin embargo, adherida a la masa humana, en la cual debe meter el fermento del Espíritu de Cristo, que la levantará hasta el cielo. De esta manera, la Iglesia, familia y ciudad en todo lo que ella es, asume más especialmente una estructura de familia en la parroquia, y de ciudad en la diócesis. Por lo que toca a la comunicación del bien común espiritual, celestial, interior, la parroquia asegura lo

14. Me refiero a exposiciones del género de las de GROGAERT, *loc. cit.*, o también de Dom LEFEBVRE, O. S. B., *La Messe du Souverain Pontife*, Lophem, 1929.

15. *Com. in IV Sent.*, d. 25 q. 1, a. 1, ad 3; ver también una serie de artículos sobre *Ordre et juridiction dans l'Église*, en *Irénikon*, 1933.

esencial ; pero en la medida en que la Iglesia lleva consigo una aplicación de medios exteriores, una cooperación de naturaleza propiamente social, presenta aspectos análogos a los de la comunidad humana.

La parroquia es el ámbito de generación y de formación del ser cristiano. Así como la familia es el ámbito formador del hombre, no ya en tal o cual cualidad, en tal o cual especialidad, sino en su cualidad radical de hombre, la parroquia engendra y forma a hombres simplemente según esta nuevo existencia y esta cualidad de miembros del Segundo Adán : sin cualificación especial. Desde este punto de vista, en efecto, todos son iguales y semejantes. San Pablo nos dice que, en Cristo, no hay ni hombre ni mujer, ni judío ni griego, ni esclavo ni libre (*Gál.* 3, 28). La parroquia es el ámbito de generación y de formación radical del cristiano. Es el lugar de la fuente bautismal ; la misma iglesia catedral no tiene fuente bautismal a no ser que sea parroquia ; y las iglesias de los monasterios no la tienen. Es el lugar de la formación de la conciencia cristiana, mediante el catecismo y la instrucción dominical ; es, como la familia, el hogar en donde se modela la personalidad radical, aquella con la que el hombre vivirá y reaccionará toda su vida [16]. Es el lugar de la vida sacramental ordinaria, en el que se reciben los sacramentos que se dan a todos : mientras que los sacramentos que constituyen un estado o una dignidad particulares quedan reservados al obispo [17]. Es el hogar de todos, el hogar de la igualdad de todos, es una cosa verdaderamente común. Tal como lo hace notar acertadamente el P. Michoneau, la parroquia no impone una «espiritualidad», ni pide nada más que lo que pide la Iglesia. Con esto, tiene la parroquia su correspondencia con la familia, con la casa, o con esta agrupación de familias que es la comunidad de vecinos, la comunidad de ayuda mutua y de servicios en el plano de la vida cotidiana y ordinaria.

Los poderes del sacerdote de parroquia corresponden exactamente a esta función. Es el ministro ordinario del bautismo solemne, en el cual los hombres comienzan a existir según Jesucristo [18] ; es el ministro ordinario de la plabra [19] ; preside la oración de la familia

16. El cardenal Hlond ha expresado bien este punto en su carta pastoral de 1933 sobre *La vie religieuse de nos paroisses*. Texto francés resumido en *Les Quest. liturg. et paroiss.*, octubre de 1933, p. 210-221; ver p. 214.

17. Cfr. Sto. Tomás, *Com. in IV Sent.*, d. 13, q. 1, a. 1, sol. 2; d. 23, q. 2, a. 1, sol. 3.

18. Can. 738. Sto. Tomás, *Suma teol.*, III, q. 67, art. 2, ad 2.

19. Can. 1330 ss., 1342, par. 1. Sto. Tomás, *Com. in IV Sent.*, d. 5, q. 2, a. 1, q. 2, ad 2; d. 6, q. 2, a. 2 q^{a} 2, sol. y ad 3; *Summa teol.*, III, q. 71, a. 4, ad 3.

in persona Ecclesiae[20]; celebra, finalmente, la Eucaristía, y con esto, tal como lo he indicado ya, da todo lo que la Iglesia puede dar en el orden de la santidad interior y personal; pero, todo esto sin producir una distinción particular, sin constituir un estado especial[21]. Por más sublime que esto sea, pertenece, en la Iglesia, al plano de lo cotidiano, de lo familiar. Así, por lo que toca al perdón de los pecados, el simple sacerdote es el ministro de la reconciliación para todo lo que podría denominarse como ordinario, como privado, lo que no tiene cualificación ni repercusión propiamente sociales; mientras que los delitos e incluso los pecados que superan este plano son de la competencia del obispo. El sacerdote de parroquia tiene poderes muy grandes en el orden de la vida interior personal, privada podría decirse, si esta palabra no fuera ambigua. Pero, desde el punto de vista propiamente social, tiene sólo un poder y una autoridad privados, no públicos[22]. Es padre mucho más que jefe. La cabeza jerárquica de la parroquia es el obispo, no el párroco[23]. Éste, como el padre de familia, puede administrar su comunidad, dictar preceptos, pero no leyes; reprender y corregir paternalmente a sus miembros, pero no ejercer un poder punitivo y coactivo[24].

La diócesis y el poder episcopal responden a otras necesidades. En la parroquia, la Iglesia no ejercía apenas más que su maternidad: daba hijos a Dios, formaba su conciencia, los alimentaba para la vida cotidiana. En la diócesis y en el obispo, la Iglesia ejerce también su poder real[25]. La parroquia corresponde a un ambiente restringido y relativamente homogéneo — volveré a tocar este tema dentro de poco —, y es el lugar en donde se realiza el nacimiento, la formación radical, no cualificada, del hombre nuevo. Al ámbito de la diócesis y del poder episcopal pertenece, en cambio, todo lo que son diferencias, la constitución de cargos, la distribución de las funciones: cosas éstas que suponen medios más amplios, más variados, más ricos, y una autoridad verdadera, de tipo principesco, que corresponde a una comunidad del tipo «ciudad». La autoridad que

20. Santo Tomás, *Com. in II Sent.*, d. 11, q. 1, a. 1, ad 3; *Suma teol.*, III, q. 82, a. 6, y a 7, ad 3.

21. Santo Tomás, *Com. in IV Sent.*, d. 13, q. 1, a. 1, sol. 2 y d. 23, q. 2, a. 1, sol. 3.

22. Santo Tomás, *Com. in IV Sent.*, d. 17, q. 3, ax. 1, qª 2, ad 2; d. 13, q. 1, a. 1, qª 2, sol. y ad 2; *Summa teol.*, III, q. 82, a. 3, ad 3. Comp. la distinción entre *clavis ordinis* que tiene el simple sacerdote, el cual tiene el poder «in his quae directe sunt ad Deum», y la *clavis jurisdictionis in foro causarum*: Sto. Tomás, *Com. in IV Sent.*, d. 19, q. 1, a. 1, sol 3; cfr. también d. 18, q. 2, a. 2 qª 1, ad. 2.

23. Cfr. *Les Questions liturg. et paroiss.*, IV (1913-1914), p. 243.

24. Santo Tomás, *Com. in IV Sent.*, d. 18, q. 2. a. 2, qª 1, ad 2; *Quodl.*, III, a. 17, ad 5.

25. Comp. con Sto Tomás, *Com. in IV Sent.*, d. 25, q. 1, a. 1, sol.

se ejerce en la diócesis es una autoridad propiamente pública, «política» en el sentido de la sociología aristotélico-tomista [26]. Pero no quiero aquí lanzarme a elaborar una teología del episcopado...

Podemos así hacernos una idea de las cosas que superan la lógica propia de la parroquia. Cuando la acción cristiana, ya sea en el terreno del apostolado, ya sea en el de las organizaciones, ya sea en el del pensamiento y en el de la enseñanza, pasa del orden privado al orden público — estas palabras las tomo en el sentido jurídico — se pasa del plano familia al plano ciudad, y de la parroquia a la diócesis o a algún organismo de nivel comparable al de la diócesis. Esto tiene su valor máximo cuando se trata no ya de nombrar a un chantre o a un presidente de asociación, por ejemplo, sino de «ordenar» a un fiel para el ministerio público, en el cual él actuará *in persona Ecclesiae*. Esto vale también en el orden del apostolado, cuando se pase de un apostolado privado, aunque sea realizado colectivamente, a un apostolado «instituido», de derecho público, oficial, jerárquico. La Acción Católica, propiamente dicha, pertenece, de por sí, a la Iglesia como ciudad, y al episcopado, aunque, como es frecuente, esté organizada al nivel parroquial y dentro del marco parroquial [27].

Todo lo que exige una aplicación de medios amplios y variados, una cooperación extensa, o pertenece a un camino particular de vida cristiana, sale del marco de la parroquia. Si se trata de una acción a escala de la sociedad como tal, de una acción sobre las estructuras, como dicen, se va igualmente más allá del orden propio de la parro-

26. Además de los textos citados aquí, en los que la diócesis es comparada a una ciudad o a un reino, el obispo es continuamente presentado por santo Tomás como un príncipe en la jerarquía espiritual; a él le pertoca proceder a las ordenaciones que crean una «excellentiam status», una función o una dignidad social. Cfr. *De perfectione vitae spirit.*, c. 23 y 24 (ed. Parma, t. XV, pp. 99 y 100); *Quodl. III*, a. 17, ad 5; *Quodl. I*, a. 14; *C. Gen.*, IV, 73; *Com. in IV Sent.*, d. 13, q. 1, a. 3, qª 2, ad 2; *Suma Teol.*, III, q. 83, a. 3, ad 3, y 65, a. 3, ad 2; etc.

En la línea de lo que se ha dicho aquí, se puede también encontrar una explicación de este hecho: cuanto más alta y mayor amplitud tiene la autoridad, mayor es el riesgo que corre de ser lejana y administrativa. La parroquia, como la familia, *educa* más y *gobierna* menos. Históricamente, vemos que el poder central en la Iglesia da progresivamente una forma cada vez más oficial y administrativa a sus intervenciones, a medida que se aplica más a gobernar a todas las Iglesias: ver, por ejemplo, los art. *Chancellerie apostolique* y *Décrétales* en el *Dict. Archéol. chrét. et Lit.* Taparelli D'Azeglio observa acertadamente que el gobierno, en lo que tiene de exterior, exige cuidados menos asiduos: es pues un asunto más propio del poder «político» más lejano y superior. En cambio, en lo que tiene de interior, debe ser ejercido más en contacto con los gobernados (*Essai théorique du Droit naturel*, n.º 1465; tr. fran., t. III, p. 186). El párroco o el superior religioso, que representan en la Iglesia un poder «doméstico» que se ejerce en la vida cotidiana, tienen un ministerio más interior que el de los miembros más elevados de la jerarquía.

27. Séame permitido remitir a mi artículo *Sacerdoce et Laïcat*, publicado en *Masses ouvrières* y en *La Vie intellectuelle* (diciembre de 1946), y también como folleto (ed. Vitrail).

quia, y es, sin duda, bueno darse cuenta de ello, y situar su trabajo y su dirección en otro plano.

No hay que extrañarse que el nacimiento de las «obras», y, luego sobre todo, el de los «movimientos», haya planteado, en particular entre los años 25 y 35, tantos problemas a la parroquia: problemas de los cuales las revistas y los congresos de estos años laboriosos nos han guardado el recuerdo, y que, para muchos párrocos, siguen siendo algo mucho más actual y concreto que un recuerdo... Lo que conviene subrayar, desde nuestro punto de vista, es que la parroquia debe continuar siendo, para aquellos mismos que trabajan en un plano o en un marco que la superan, el lugar en donde se busca y se encuentra el alimento espiritual. Existen serios problemas de organización, de armonización; pero el problema mayor es que la parroquia proporcione verdaderamente un alimento a los cristianos, cualquiera que sea el lugar en que los cristianos estén comprometidos.

Esto nos lleva a un punto, que muchos de vosotros habéis pensado antes de que llegase yo a él, y en el que no podemos evitar que sea sometida a crítica la idea de la parroquia-familia. Se puede preguntar, en efecto, en qué medida esta idea no está ligada a un estado de cosas, tanto de la familia como de la parroquia, que no es exactamente el que nosotros tenemos ante nuestros ojos. La idea de una comunidad de necesidades y de servicios cotidianos, ordinarios, que sería del tipo familia, ¿es todavía exacta hoy? En las estructuras sociales existe un margen considerable de cambios y de adaptación. Se ha podido demostrar que, en la misma antigüedad, los vínculos domésticos y la autoridad paterna se relajaron en su rigor a medida que aumentaron las relaciones comerciales y se multiplicaron así las relaciones exteriores y lejanas [28]. ¿Qué diremos hoy? La socialización de la vida, o, al menos, el hecho de que el hombre se vuelva consciente de sus implicaciones, condicionamientos y lazos sociales, es un fenómeno cuya amplitud es, ya ahora, muy grande, y que no dejará, sin duda, de intensificarse. La vida moderna, sobre todo en nuestro Occidente analítico y racionalizador, tiende a descomponer y a distribuir la vida humana según los ambientes sociales de actividad y de vinculación. ¿Dónde está ya la sencillez de la «casa», de la comunidad de vecinos y de ayuda mutua para lo cotidiano de la existencia? Estas cosas cotidianas de la existencia ponen en movimiento hoy a una humanidad muy diferente de aquella humanidad no diferenciada de la que he hablado a propósito de la parroquia. La comunidad de vecinos es una realidad demasiado estrecha y demasiado pobre, en muchos casos, si se compara con la diversidad y

28. Ver, por ejemplo, *Patria potestas,* en el *Dict. des Antiquités grecques et lat.*, de Darembert-Saglio, t. IV, 1.ª parte, p. 342.

la extensión de los ambientes, de los grupos sociales en los que están implicadas, subrayémoslo bien, estas cosas cotidianas y ordinarias de la existencia a las cuales responde la parroquia...

Hemos visto ya que las Obras y los Movimientos, para seguir la corriente real de la vida, debieron constituirse, con mucha frecuencia, fuera del marco y de la lógica propia de la parroquia. Algunos han ido más lejos. Han sugerido que la parroquia, al menos en los grandes centros, no podía continuar en el estado de organismo indiferenciado ; han concluido que la parroquia debería adaptarse a las diferentes categorías humanas ; y, en este sentido, han hablado de parroquias burguesas, de parroquias obreras, parroquias para los pescadores, etc. [29].

Esta idea no se ha propagado mucho, y ha sido más bien objeto de crítica [30]. Yo la considero, en efecto, muy inoportuna. Esta idea no sólo se funda en una base frágil, a saber, en un conjunto de datos sociológicos fluidos, y que no son lo más profundo desde el punto de vista humano, sino que implica un cierto desconocimiento de una realidad absolutamente capital en la misión de la parroquia : su vocación de hacer nacer a los hombres a una nueva vida, y de unirlos a Cristo por encima de todas sus diferencias naturales o sociológicas. La Iglesia, decíamos más arriba, es el lugar en donde se encuentran el Primero y el Segundo Adán, el lugar en donde el primero pasa a ser mística y espiritualmente, la substancia del segundo. La Iglesia existe a la vez mediante una comunicación del bien común de vida realizado en Jesucristo, su cabeza celestial, y mediante una cooperación humana. La Iglesia no puede hacer totalmente suyas las diferenciaciones y las estructuras humanas, porque es el cuerpo del Segundo Adán. La parroquia, como ambiente de generación y de formación del existir cristiano, debe conservar, en cierta indiferenciación, una trascendencia con relación a las diversidades humanas, diversidades entre hombre y mujer, entre griego y bárbaro, entre libre y esclavo. El hecho puro y simple de reunirse en la comunión del Señor representa, desde el punto de vista cristiano, *un valor en sí*. Es más que un simple *medio:* esta reunión *realiza* la Iglesia.

Pero, una vez eliminado el exceso, queda la verdad de la idea propuesta. Si la misión de la parroquia consiste en formar concien-

29. WINTERSIG (texto alemán, *Jahrbuch...,* 1925, p. 136) remite para esta concepción a W. SCHWER, *Die alte Pfarrei in der neueren Stadt,* en *Bonner Zeitsch. f. Theol. und Seelsorge,* I (1924), pp. 60-77. Sobre la cuestión de las parroquias de categorías personales, étnicas, etc., puede leerse P. THOMAS, en *Parole et Mission,* nº 4 (1959-1), p. 16 ss.; *Mission sans frontières,* París, 1960, p. 40 ss., 53 ss., 211 ss., 221 ss.; *La Maison-Dieu,* nº 36 (1953-4), pp. 75 ss.

30. WINTERSIG, *loc. cit., Jeunesse de l'Église,* nº 3, pp. 10 ss.; Mons. TERRIER, *La paroisse* (carta pastoral de 1943); etc.

cias cristianas, o formar cristianos simplemente, *sine addito,* es preciso todavía formarlos según lo que ellos son y según lo que están llamados a hacer, en las condiciones concretas y reales de su vida. Es preciso ilustrarlos, animarlos y sostenerlos, *en orden al ejercicio de sus responsabilidades reales*. Y es innegable que estas responsabilidades llevan, cada vez más, a los hombres, *en su vida cotidiana,* mucho más allá del marco indiferenciado de la familia o de la comunidad de vecinos. Les inducen a formar parte de toda clase de grupos o de actividades específicas que se multiplican, se extienden y se dispersan en una zona que está como a mitad de camino entre la realidad indiferenciada y la realidad eminente de la Nación y del Estado. El sacerdote cuya misión consiste en engendrar y formar cristianos *sine addito* no puede ser el que guía, el que sostiene, el que anima espiritualmente a estos cristianos según exigen las condiciones reales de su vida y en orden a sus responsabilidades reales, desde el momento en que su ministerio es común e indiferenciado. La pérdida de la fe de un gran número de individuos y de ambientes, me decía recientemente el canónigo Guérin, tiene como causa principal una falta de realismo y de esfuerzo en este punto; el cristianismo personal no puede continuar siendo vivo sino es un cristianismo específico.

No creo que, por haberse hecho consciente de esto se tenga que llegar a la conclusión de que la parroquia no especializada ha caducado. Pero sí creo que se llegará, cada vez más, a reconocer la disyunción entre el ministerio sacerdotal y el marco estrictamente parroquial. Se llegará cada día más — naturalmente me refiero a los lugares en donde el problema es real, es decir, ante todo en las ciudades — a analizar, mediante un método del cual el P. Lebret nos ha dado los elementos, y que las monografías clásicas de los padres Godin y Boulard han adoptado con tanto acierto, a analizar, digo, los sectores de vida, de incorporación sociológica, a los que se ha ligado la responsabilidad concreta de nuestros cristianos, y a organizar una acción pastoral adaptada que permita a los sacerdotes seguir, guiar y sostener a los fieles allí donde su vida es realmente vivida y donde se ejercen concretamente sus responsabilidades cristianas.

Si hay especialización, no será en las parroquias, sino en el ministerio sacerdotal, y, así, el organismo espiritual local, adaptado a la unidad residencial y a la comunidad de vecinos, se desdoblará en una especie de organismos espirituales, especificados según los lazos que se han contraído y según los ambientes. El organismo apropiado de la vida cristiana de una población seguirá siendo la parroquia, o una pluralidad de parroquias; pero será también, según

parece, cada vez más, *el equipo sacerdotal de los que animan espiritualmente a los diferentes sectores de vida.* Y digo bien : el equipo sacerdotal. Esto es absolutamente capital.

Capital, diréis, pero no muy nuevo. Cuántos párrocos, desde hace mucho tiempo, hacen equipo con sus coadjutores. Es verdad ; ya lo sé. Yo mismo lo he comprobado más de una vez, lo cual me permite dar aquí, una vez más, el siguiente testimonio : he comprobado que las parroquias reflejan en general la comunidad de su clero, y que allí donde, entre el párroco y sus coadjutores, había comprensión, amistad, incluso amistad humana rebosante de franqueza, toda la parroquia respiraba comprensión y alegría, y se notaba en ella una verdadera vitalidad. Pero, si con frecuencia se ve un equipo que funciona entre el párroco y sus coadjutores, ¿se ve acaso con tanta frecuencia a párrocos que hagan equipo juntos? El equipo sacerdotal del que hablo puede ser parroquial, interparroquial, de sector, puede ser mixto y englobar junto con el clero de una o más parroquias, a religiosos o a consiliarios. Lo esencial es que haya un equipo sacerdotal, una comunidad apostólica de los que tienen la responsabilidad espiritual, no sólo de un territorio, sino de una población concreta. Por doquier, la complejidad y el engranaje de las cosas llevan a los hombres a agruparse, a tomar de común acuerdo medidas que superan las posibilidades de cada uno aisladamente. Es también un hecho que las comunidades aparecen desde el momento en que hay realismo apostólico pleno, o, si se quiere, que hay realismo apostólico pleno cuando hay comunidad o equipo ; la base de este realismo o de estos equipos consiste en tomar conciencia en común de la composición y de las necesidades reales de la parte de humanidad de la que el equipo asumirá la responsabilidad espiritual *in solidum,* bajo la dirección de su jefe.

Así la misión de la parroquia continúa siendo la generación y la formación de almas cristianas *sine addito,* en la vida de cada día y por los medios ordinarios. Esta misión, si verdaderamente es ésta la misión de la parroquia, incumbe a los sacerdotes de la misma. Pero estos sacerdotes no podrán cumplirla, si no son ellos puramente parroquiales, tomada esta expresión en el sentido más estrecho y empobrecido de la palabra. Esta es una de las conclusiones, ampliamente repetidas en el curso del Congreso de Besançon y aún después del mismo (por ejemplo, por Mons. Feltin) [31], a saber, que para evitar una cierta esclerosis de la parroquia, ésta ha de saber evitar la autarquía.

31. Artículos titulados *Quelques réflexions sur la paroisse,* publicados en *L'Aquitaine* en mayo y junio de 1946, y reproducidos en *La Maison-Dieu,* nº 9, 1947, pp. 104 ss.

Desde el punto de vista pastoral, teniendo en cuenta las consideraciones precedentes, sacaremos la siguiente conclusión: la parroquia tiene una función esencial de educación. De educación del hombre interior, del cristiano animado por la caridad en el conjunto de su vida, tal cual es, con sus responsabilidades concretas propias. Una parroquia no es solamente un conjunto de organizaciones que deban administrarse. Pius Parsch llama la atención sobre el error que representaría considerar como término y contenido de la pastoral, la misma *organización* de las obras, de los grupos, incluso de las más útiles [32]. El término de la pastoral no existe más que en las almas vivas. El rector de la parroquia debe preocuparse más de educar que de gobernar, puesto que trabaja, en la Iglesia, a un plano familiar.

Esta idea de que hemos de llegar a ser educadores, mucho más de lo que ya somos, la he encontrado cada vez que he estudiado las condiciones de trabajo apostólico. Ya sea porque, durante el curso 1946-47, di unas conferencias a los sacerdotes de París sobre la Cristiandad, su pasado, sus condiciones presentes: entonces pude constatar que una cristiandad nueva, de estilo profano y profético no era posible sino a partir de unas convicciones interiores y personales, dejando de lado las instituciones, o sea, sobre la base de un trabajo pastoral esencialmente educativo. Ya sea también que, habiendo debido reflexionar con vosotros sobre la misión de la parroquia y la tarea del sacerdote de parroquia, he encontrado que su función principal era la de formar almas cristianas *sine addito* en la vida ordinaria y para sus responsabilidades concretas [33].

Afanémonos, señores, más de lo que hacemos ya, por ser educadores espirituales, por proponer continuamente una doctrina, por hacer avanzar continuamente una religión que llegue a tener su fruto, su realidad, en la conciencia de hombres de carne y hueso. Pero no quiero entrar en este tema, en el cual intervendría la liturgia y la predicación, y, por tanto, los estudios que nos preparan para ellas.

Comunidad construida desde arriba y desde abajo

En cierto número de cuestiones que se plantean actualmente a la teología pastoral, y, en particular, en la cuestión del laicado, que es una de las principales, es importante ver que la Iglesia se construye a la vez desde arriba y desde abajo. Hay en esto, en la

32. Art. cit. en la nota 2, pp 155-156.
33. Pensemos, por ejemplo, en los recursos que existen, para este trabajo, en la formación para el examen de conciencia y para la confesión.

vida de la Iglesia, como dos lógicas diferentes, una especie de dialéctica en la cual es preciso no sacrificar ninguno de los dos términos.

Esta presencia de dos lógicas viene del hecho, señalado ya más arriba, de que la Iglesia es el lugar en que se encuentran, para unirse entre sí, el Segundo Adán y el Primero, que somos todos nosotros. El Segundo Adán es Cristo «entregado por nuestros pecados y resucitado para nuestra justificación» (*Rom.* 4, 25). Él representa en Sí mismo todo el bien común de la vida reconciliada : con todo el rigor de los términos, Él mismo es nuestra paz (*Ef.* 2, 14). Desde este punto de vista, todo está hecho para la Iglesia ; no hay más que comunicar, desde arriba, un tesoro que se constituyó enteramente en la cruz, y que ahora está en el cielo. El Primer Adán que creció, se multiplicó y llenó la tierra, son los hombres. Les es preciso hacer suyo el bien de vida que hay en Cristo, y esto, a base de la fe, mediante una acción personal y, colectivamente, mediante una acción común con todos, mediante una cooperación con Dios y de unos con otros. Desde este punto de vista, en la Iglesia está todavía todo por hacer.

Por esto, por constitución esencial y por principio, la Iglesia se construye desde arriba, y, con todo, desde el momento en que se realiza efectivamente, se construye también desde abajo.

La Iglesia se construye desde arriba y jerárquicamente. El hecho jerárquico, que es estructural en la Iglesia, tiene este sentido y esta razón profundos : señalar y hacer en la Iglesia que todo venga de arriba y sea una comunicación de un bien sobrenatural ya realizado en Cristo. Existe una mediación jerárquica de verdad (dogma) y de gracia (sacramentos), porque la gracia y la verdad existen en Jesucristo (*Jn.* 1, 17). Estos bienes nos vienen de arriba y desde fuera, como algo totalmente hecho.

En este aspecto, la Iglesia es muy diferente de la sociedad temporal. Ésta se constituye únicamente por la base. Está hecha de familias. Es una persona moral que, por naturaleza y por elección, está ordenada a un fin, y tiene en sí la capacidad para alcanzar su fin, y, por tanto, la capacidad de ordenarse y de administrarse ella misma. En la sociedad temporal, el poder público es el órgano que crea el cuerpo político para organizarse y administrarse a sí mismo, de manera que alcance su fin [34]. La Iglesia, estructuralmente, no está constituida por parroquias, y el poder no es una especie de producto del cuerpo que, desde dentro, le da sus miembros. El poder en

34. Cfr. T. Delos, *La Société internationale et les principes du Droit public*, París, 1929, pp. 156-184 y 204-207. Sobre la sociedad formada por familias, comp. con J. Lacroix, *Simple Note sur les rapports de la Famile et de la Patrie*, en *Cahiers internationaux de Sociologie*, 1947, pp. 162-168.

ella viene de fuera y de arriba. Este es el sentido de la apostolicidad y del hecho jerárquico. La Iglesia es un cuerpo homogéneo que consta de diócesis.

Pero la parroquia es también jerárquica; se constituye gracias al ejercicio de poderes que emanan de arriba. Aquí, los liturgistas están en su elemento, y son ellos los que tienen razón. En el fondo, la Iglesia está construida, de un extremo al otro, a imagen de la sociedad trinitaria, según el doble principio de jerarquía y de comunión, tal como lo ha explicado Dom Gréa en su libro *De l'Église et de sa divine constitution.*

Por más esencial que sea este punto, no es posible pararse aquí. La Iglesia no es únicamente un aparato de mediación jerárquica, una administración de la doctrina y de los sacramentos, de medios de salvación constituidos objetivamente. Es también comunidad de hombres creyentes, que viven activamente a base de esta comunicación de salvación. Ya he citado en otra parte este texto de Bismarck, cruelmente falso, pero luminoso: «Las dos Iglesias, la protestante y la católica, tienen bases muy diferentes. La Iglesia católica tiene todo su ser, existe y se acaba con su clero; podría subsistir sin comunidad; la misa puede ser celebrada sin comunidad; la comunidad es un objeto útil para la afirmación de la función cristiana de la Iglesia católica, pero no es en absoluto necesaria para la existencia de la Iglesia. En la Iglesia protestante, al contrario, la comunidad es enteramente el fundamento de toda la Iglesia...» [35]. No tenemos que preocuparnos aquí de que el protestantismo ignore el hecho jerárquico y la apostolicidad en el sentido que he indicado más arriba; nos toca en cambio tomar conciencia del hecho de que la Iglesia, en general, y la parroquia, en particular, no están constituidas solamente desde arriba, sino igualmente desde abajo. La Iglesia es también comunidad de los hombres que, teniendo en ellos los frutos de esta mediación, la vida del Adán celestial, actúan según esta vida; *plebs adunata sacerdoti et pastori suo grex adhaerens,* decía san Cipriano [36]. La Iglesia comporta, a título esencial un pueblo, un pueblo activo. Según afirman sin cesar los Padres y los teólogos medievales, la Iglesia es *societas fidelium,* la sociedad, la comunidad de los que creen. La Iglesia es una institución, un organismo de salvación; y es también una comunidad de salvados.

De la misma manera que la Iglesia es familia desde el grado más alto hasta el nivel más bajo, y lo es de una manera particular en la

35. *Politische Reden,* t. XII, p. 376 (citado por SIEGMUND-SCHULTZE, *Die Einigung der christlichen Kirchen,* Basilea, 1942, p. 54).
36. Ep. 79.

base, en la parroquia, asimismo es comunidad de arriba abajo, pero puede y debe serlo de una manera particular en la parroquia.

En esa como autocrítica que, después de la guerra, se manifiesta en la Iglesia, por lo menos en Francia, y que, cuando es amable y respetuosa, puede abrir tantas posibilidades de mejora, se ha expresado muchas veces la queja de que la Iglesia se presentaba, con demasiada frecuencia, como algo totalmente hecho. Creo que en esta queja hay algo digno de atención, que no solamente podría ayudar a comprender el por qué de muchas aspiraciones propagadas entre el laicado y también entre el clero, sino que proporcionaría también una de las razones de la crisis, trágica en muchas regiones, de vocaciones sacerdotales. El fondo de la cuestión, según mi parecer, está en la necesidad de completar la construcción de la Iglesia efectuada desde arriba, a saber, mediante la transmisión jerárquica de las realidades dadas, con una construcción de la Iglesia efectuada desde abajo, como una realidad que tiene su raíz en los hombres, en el sujeto religioso y que se alimenta *igualmente* de lo que éste aporta.

Existen en particular quejas de que la parroquia está inadaptada, que da poca ayuda a la vida religiosa, que es un conjunto de cosas ya muy hechas, «de ritos», un simple marco para las ceremonias: y de que, por esta razón, la parroquia ya no interesa a los hombres [37]. Ciertamente, esto no es siempre verdad, ni con mucho. Pero estas quejas, en definitiva, yo no las he inventado... y tocan directamente nuestro tema.

Todos los estudios sobre la cuestión, y, sobre todo, los que proceden no de teóricos, sino de prácticos (ver muchas ponencias del congreso de Besançon), no ven más que una salida : que la parroquia sea una comunidad viva. Es cierto que es más fácil decirlo que hacerlo ; pero, ¿quién dirá que es inútil hablar de ello, de afanarse por ver de qué se trata?

Una comunidad es algo distinto de una yuxtaposición o de un haz de cristianismos individuales. Es también algo diferente de una agrupación dócil a las determinaciones y a las iniciativas de un jefe. Es una colectividad en la que todos son activos y están interesados ; en la que todo se hace *contando con todos,* sin dejar de hacerlo con orden. Hacer con, ésta es la ley de la comunidad.

Con menos razón que cualquiera otra realidad eclesiástica, puede la parroquia definirse descartando este valor de comunidad. Las pre-

37. Estas quejas se repetían frecuentemente en las respuestas a la encuesta sobre la santidad, en *La Vie Spirituelle* (ver fasc. de febrero de 1946). *Les Questions liturg. et paroiss.*, que las resumían (enero de 1947, pp. 45 ss.), anuncian una encuesta sobre este punto especial. Se puede releer MICHONNEAU, *Parroquia, comunidad misionera,* Ed. Desclée de Brouwer, Buenos Aires, 1956, por ejemplo p. 259.

cisiones canónicas son, en realidad, necesarias; pero una noción puramente canónica de la parroquia, definida como territorio dentro del cual un párroco ejerce ciertos derechos y ciertos deberes, es evidentemente una noción insuficiente ante la realidad. La parroquia es una comunidad, y lo que le queda de fuerza y de vitalidad le viene en gran parte de su correspondencia con una realidad humana, de su contacto, en la base, con la vida de los hombres tal como esta vida es. No despreciemos esta oportunidad que tenemos en nuestras manos (que constituye, por ejemplo, una de las ventajas de nuestras obras, de nuestras escuelas, en comparación con otras organizaciones realizadas desde arriba), que consiste en poder construir desde abajo, a partir de un humus humano, de una realidad y de un consentimiento sólidos. Decía antes que la Iglesia no se estructura desde abajo, como el cuerpo político. Es algo distinto de un conjunto de parroquias que, a su vez, estarían compuestas de individuos creyentes [38]. Pero existe un sentido o un punto de vista, el de la Iglesia como comunidad o pueblo, según el cual la Iglesia consta de parroquias, algo así como la Nación está hecha de familias.

Siempre que se han analizado los principales elementos de la comunidad parroquial, se ha llegado a los mismos resultados. Comunidad de oración o de vida espiritual, comunidad de servicios mutuos, comunidad de acción católica, decía, en Besançon, mi amigo monseñor Lacroix [39]. Comunidad litúrgica, comunidad fraternal, comunidad misionera, escribía monseñor Feltin [40]. Ambos coincidieron espontáneamente al observar que, bajo la presión de las realidades cristianas, los rasgos característicos de la primera comunidad eclesial, tipo de todas las demás, de la cual se nos dice, en el libro de los *Hechos* (2, 42), que perseveraba en oír la enseñanza de los apóstoles y en la unión (comunidad), en la fracción del pan y en la oración. La parroquia debe formar comunidad según todos estos elementos; es decir, debe vivir y actuar *con,* vivir y actuar *en común.*

Hay una idea, que expresan los mejores autores de Teologías pastorales del siglo XIX [41], y que, a mi parecer, se vuelve a repetir hoy,

38. En el catolicismo, no se es de la Iglesia *porque* se sea miembro de una comunidad parroquial; se es de la Iglesia, y, puesto que se habita en tal o cual lugar, se es de tal o cual parroquia: cfr. A. HAGEN, *Pfarrei und Pfarrer,* en *Theol. Quartalsch.,* CXIV (1933), pp. 116-128 y 406-424 (reunidos en un vol., Rottemburg a. N., 1935): cfr. p. 121. En el protestantismo, la Iglesia se construye desde abajo, a partir de los creyentes y de las comunidades locales: cfr. L. FENDT, *Der katholische und der evangelische Gemeindebegriff,* en *Theologische Blätter,* febrero de 1932, col. 42-50: cfr. col. 47.

39. *Paroisse...* (*Congrès nat. de Besançon*), pp. 28 ss.

40. Art. citados en la nota 31.

41. Algunas referencias en mi artículo *Pour une théologie du laïcat,* en *Études,* febrero de 1948, p. 202.

aunque en otros términos, en diversos estudios pastorales [42], y es ésta : el «sujeto», es decir, el portador, la persona a la vez beneficiaria y responsable, de la actividad eclesial, y aun de la actividad pastoral, no es el sacerdote solo, no es el párroco solo, es todo el pueblo con él, son también los fieles, con su sacerdote. Esto implica que el sacerdote no es solamente sacerdote y párroco *sobre* ellos, sino sacerdote y párroco *en medio* de ellos, *con* ellos : *su* sacerdote y *su* párroco. Es cierto que el sacerdote no recibe de los fieles su sacerdocio, ni tampoco el párroco recibe de ellos sus poderes. Este error, que fue más o menos sostenido por el parroquialismo de los siglos XV y XVIII, y aún por ciertos episcopalistas del siglo XVIII y del principio del XIX, está hoy día totalmente eliminado. El sacerdote y el párroco son algo diferente de una emanación y de una expresión de la comunidad. El sacerdocio universal, que es algo muy real y muy profundo en la Iglesia, no tiene en ella este valor constitucional. En la Iglesia, los poderes vienen de arriba, y son en sí mismos generadores de la comunidad : ya hemos visto a qué realidad profunda responde este hecho. Pero cuando la comunidad eclesial existe gracias al ministerio apostólico de la palabra y de los sacramentos de la fe, es también, por su parte, viva y activa. No es una realidad profana, *sobre* la cual se proyectarían poderes sólo sagrados ; es una realidad cristiana, el cuerpo de una cabeza que es a título propio sacerdote, rey y profeta. La obra de la Iglesia es su obra ; la Iglesia es enteramente responsable de esta obra, aunque no pueda hacer todos los actos que esta obra exige. Asimismo, la parroquia debe ser, con un párroco que sea verdaderamente *su* sacerdote, una comunidad de oración, de servicios mutuos y de acción apostólica.

Esto es difícil de realizar. Es verdad. Y será siempre difícil, mucho más difícil que hablar de ello. Pero yo, aunque soy hombre de Estado mayor y de las Escuelas, no dudo en hablar del tema a vosotros, soldados de primera línea : porque estoy cada vez más convencido de que, en materia de pastoral, y particularmente en el punto que nos ocupa, el primer esfuerzo que hay que hacer, la primera victoria que hay que ganar, es la eclesiológica.

En esta línea de la realización de una verdadera comunidad a nivel de la parroquia, hay que hacer hincapié, antes de concluir, en

42. Cfr., por ejemplo, el informe del P. MOTTE al congreso de la Unión en Burdeos en 1947: *Évangelisation...*, pp. 104-116. Dom WINTERSIG habla de la parroquia como «una sola persona litúrgica» (*Jahrb. f. Litw.*, 1924, p. 162). Después de este trabajo, he tratado la cuestión en *Jalones para una teología del laicado*. Ed. Estela, Barcelona, pp. 407 ss., 462. Hemos tenido también declaraciones como las del episcopado holandés, en el 1 de mayo de 1954 (ver *Doc. cath.*, 51, [1954] col. 1250). Desde el punto de vista histórico, para el cristianismo antiguo, K. DELAHAYE, *Erneuerung der Seelsorgsformen aus der Sicht der frühen Patristik*, Freiburg, 1958.

un último punto. Sobre todo cuando la parroquia es un poco consecuente, cuando existe dentro de ambientes humanos diversos y dispersos, verá cómo se crean comunidades más pequeñas y diferenciadas. Este hecho es en la actualidad impresionante. Esto proviene de muchas causas. Hay, en primer lugar, los grupos de responsabilidades cristianas afines, o de sostenimiento para enfrentarse con estas responsabilidades, de los cuales hemos hablado antes : a estos grupos responden las obras o los movimientos. Existen luego estas pequeñas comunidades de elección, que pululan actualmente, al menos en los grandes centros, y que responden, según opino, a esta necesidad de construcción de la Iglesia desde abajo, esta necesidad de que la vida cristiana, una vida cristiana muy leal y, a veces, muy fervorosa, tenga sus raíces y se alimente en su sujeto religioso. Pienso en tal o cual grupo evangélico, en estos grupos de matrimonios, en tal o cual círculo misionero o unionista, en estos grupos de maestros, a los cuales sacerdotes muy apostólicos entregan lo mejor de su alma...

El peligro está en que estos grupos formen como pequeñas parroquias dentro de la gran parroquia, o peor todavía, al margen de la gran parroquia ; y que de esta manera la priven de su vitalidad, que en ocasiones es notable. Esto es un peligro bien claro ; y deseo que todos tengamos conciencia de él. Pero es preciso ver los aspectos positivos, constructivos, de este estado de cosas. Creo, en primer lugar, que, si estas pequeñas comunidades son verdaderamente comunidades, si están animadas por un espíritu que responda verdaderamente a este nombre, si viven de la aportación de las personas y de lo que ellas ponen en común, serán un apoyo y una fuente de energías para una parroquia que quiere en verdad formar una comunidad. No soy yo solo quien piensa así ; ésta me parece ser, en particular, la clara convicción del P. Michonneau [43]. Además, se podría recordar que las parroquias antiguas se hacían con la adhesión de los hombres sobre todo mediante las agrupaciones [44]. Creo que las dos cosas, la parroquia como verdadera comunidad y estos grupos de afinidad, responden a la misma lógica profunda : la de una conciencia y de una construcción de la Iglesia desde abajo, existentes en ambas por igual. A cierta escala, nuestras parroquias aparecen como demasiado anónimas, demasiado administrativas ; ¿y qué decir de la diócesis o de la Iglesia universal ? Para muchos de nuestros contemporáneos, la Iglesia, presentándose a ellos como un organismo

43. Cfr. *Parroquia, comunidad misionera,* Ed. Desclée de Brouwer; Buenos Aires, 1956, passim, y en *Ecclesia,* París, Bloud, 1948, p. 1308.

44. Esta es una de las conclusiones de G. LE BRAS, en *Rev d'Hist. de l'Égl. de France,* 1933, p. 515.

terminado, anónimo y un poco aplastante, es como un muro entre Dios y ellos ; e incluso la misma Iglesia es como un muro entre ella y su propio misterio. La Iglesia no interesa, se la mira desde fuera con cierto temor y desconfianza ; se la deja existir y arreglarse ella sola. Los hombres que tienen estos sentimientos no se sentirán de la Iglesia, no la comprenderán y no se adherirán a ella más que desde abajo ; constituyendo primero ellos mismos células de Iglesia, pequeñas comunidades, en el seno de las cuales el sacerdote esté plenamente con ellos, en medio de ellos, antes de estar sobre ellos.

¿No hay aquí finalmente, un camino de integración orgánica de los fieles en el cuerpo de Cristo y en la comunidad eclesial total ; un camino a través del cual se podría realizar el programa prestigioso que el Santo Padre formulaba a propósito de la democracia, y del cual él mismo esbozaba una aplicación a la Iglesia : que los hombres sean tratados, no como *masa,* es decir, como colectividad pasiva e inorgánica, sino como *pueblo,* es decir, como colectividad viva y orgánica ?[45] ¿Acaso no resume esta fórmula, de manera maravillosa, lo que acabo de decir sobre la parroquia como comunidad constituida no solamente desde arriba, sino desde abajo : no solamente como un rebaño sobre el cual reina un jerarca, sino como un pueblo fiel animado por sus sacerdotes?

La conclusión pastoral de esta última sección se formula así por sí misma. De la misma manera que de la idea de la parroquia-familia sacábamos la conclusión de que el sacerdote debe ser al máximo un educador, un educador de vida cristiana, asimismo, de la idea de la parroquia-comunidad que se hace también desde abajo, sacamos la conclusión de que el párroco debe ser el sacerdote *de su pueblo,* hombre de Dios *en medio* de los hombres y *con* los hombres, el hombre de Dios providencialmente puesto en medio de un pequeño pueblo *para* este pueblo. No una autoridad exterior que lo da todo hecho, administrando cosas extrañas a cuenta de un gran organismo anónimo, sino actuando con, haciendo actuar con él.

Resumamos, si lo permitís. La misión de la parroquia, ¿en qué consiste? En formar hombres, reunidos por razón de vecindad y de ayuda mutua cotidiana, para una vida cristiana *sine addito;* y esto, armonizado con un trabajo sacerdotal que, para seguir a los fieles en el terreno de sus responsabilidades, se saldrá muchas veces del marco estrictamente parroquial. Y luego, tanto dentro del marco estrictamente parroquial, como dentro de los diversos grupos de afinidad, en realizar al máximo este aspecto de la Iglesia, según el cual

45. Alocución de Navidad de 1944 (*Acta apost. sedis,* 1945, pp. 13-14); para la Iglesia, discurso del 20 de febrero de 1946, citado en la nota 13.

los fieles actúan «con», según el cual los fieles hacen la Iglesia después de haber sido hechos por ella.

¡Qué programa, señores! Me doy cuenta de toda su sublimidad y de sus dificultades, yo, que, por mi parte, tengo la vida más fácil que la de muchos de vosotros. Sé que hay sacerdotes que están muchas veces tentados a desanimarse. Yo quisiera decirles, con una sinceridad en mí que no les permitiera dudar: continuamente y por doquier, en la Iglesia, se realiza un trabajo magnífico; continuamente y por doquier, mediante la Iglesia, es decir, a través de vosotros, se realiza un trabajo magnífico. Y, si me lo permitís repetiré para terminar la frase del general Castelnau a los seminaristas de Issy: «Habéis escogido una profesión difícil.»

DIÁLOGO

Unos días después del Congreso, el R. P. Congar recibió del P. Pécréaux, coadjutor en Paray-Vieille-Poste (S.-et-Oise), la siguiente carta. Esta comunicación, seguida de la respuesta del conferenciante, constituye una puntualización más precisa que el diálogo que tuvo lugar en Lille.

P. Pécréaux. — Permítame que le comunique unas reflexiones a propósito de su conferencia en Lille.

No tengo ante mis ojos, evidentemente, más que las notas tomadas al vuelo. Si no entendí mal, usted piensa que la concepción de los liturgistas expresa un aspecto esencial, pero parcial, de la parroquia. La parroquia, entendida como una comunidad de culto, realiza el primer mandamiento de la Ley de Dios, pero deja de lado el segundo, que es semejante a él; corre el riesgo de hacer del fiel un buen parroquiano, más bien pasivo, que toma parte en el culto y obedece a su párroco. Esta concepción, *exacta en su línea,* exige ser *completada* con la de la parroquia, comunidad de vida real: éste fue, de hecho, el objeto de su conferencia.

No tengo dificultad en admitir que la parroquia gana al ser mirada en diferentes aspectos, fotografiada, por decirlo así, en todas sus caras: nada de esto es excesivo para penetrar su riqueza y su fecundidad. Y, en el marco de este congreso, consagrado a las estructuras sociales de la parroquia, convenía que una exposición teológica, fundada sobre esta base, viniera a proyectar la luz de los principios sobre las diversas exposiciones técnicas o prácticas.

Pero la delimitación de su tema me pareció que era algo más que una simple opción de método. Su tesis, como el «Yo», se afirma oponiéndose, y la concepción de los liturgistas merecería, según mi parecer, que, de entre ellos, un abogado se levantara a defenderla.

Usted corrió el riesgo de dar del culto litúrgico una idea muy estrecha, limitándolo a la expresión de nuestras relaciones con Dios.

Ante todo, la oración pública es ya, por sí misma, un acto de caridad fraterna. En lugar de orar cada cual en su casa, se realiza una reunión en familia «para rezar juntos»; se ejecutan los mismos cantos, unidos en un mismo pen-

samiento y en los mismos sentimientos: *loquentes vobismetipsis in psalmis et hymnis*. Esto es todavía más visible en la asamblea reunida para el sacrificio. Lo primero es que quien ha pecado gravemente contra su prójimo no debería tomar parte en ella, tal como Cristo mismo lo advierte en el sermón de la montaña. «¿No tenéis casas para comer y para beber?», dice a su vez san Pablo, que, sobre todo, ve, en aquellos que comen y beben indignamente el cuerpo y la sangre del Señor, a cristianos sin caridad fraterna. La comunión, uniéndonos a Cristo, une, a la vez entre ellos, a los que comen juntos el mismo pan. Y el sacramento de la penitencia, que es una reintegración en la comunión, nos reconcilia con nuestros hermanos al reconciliarnos con Dios: el sacerdote, en este sacramento, hace visible esta doble representación.

La liturgia nos une, por tanto, a nuestros hermanos de la misma manera que nos une a Dios; nos toma también tal como somos en conjunto, cuerpo y alma, persona y sociedad, cuerpo y bienes. Por Cristo, con Él y en Él, todo el universo, toda nuestra vida, todos los esfuerzos de la semana suben hacia el cielo, simbolizados por el pan y el vino que hemos llevado al altar. Y cuando hemos tomado parte en el sacrificio, la bendición del Padre se extiende sobre todo el campo de nuestra actividad: *per quem haec omnia, Domine, semper bona creas* La liturgia no retiene a los fieles en el recinto del santuario; una vez la misa ha terminado, el diácono les invita a que se retiren; ellos han percibido mejor el carácter colectivo de su existencia; y la semana que empieza, es la misa que se prolonga, y ellos, en esta misa, son los sacerdotes. Tal como lo decía Dagallier, ellos procurarán que su misa no sea mentira. Sacerdotes y fieles, mediante su trabajo y su actividad misionera, extenderán al mundo en todas sus dimensiones el campo de su meditación (P. Lebret).

Para esto, haría falta no olvidar el papel activo que desempeñan los fieles en la misa: *nos servi tui, sed et plebs tua sancta*. En el Santo Sacrificio es donde, sobre todo, forman los fieles un reino de sacerdotes; esto se verá mejor el día en que el pueblo cristiano, encabezado por sus dirigentes naturales, asumirá él como tal, y cada fiel según sus talentos, la responsabilidad del cuidado de la casa de Dios, del servicio del altar (como estos militantes obreros de Nantes, que sustituyen a los monaguillos, se revisten de albas y ayudan la misa en los días de gran fiesta), de los cantos, de la iniciación de los niños y de los catecúmenos a la acción litúrgica.

Dos hechos, uno primitivo y otro contemporáneo, podrían esclarecer estas consideraciones. A los corintios, que le interrogaban sobre puntos prácticos y preciosos, san Pablo les responde con una carta que debía ser leída durante la asamblea (la asamblea de oración ha sido siempre al mismo tiempo asamblea de palabra, y el sacerdote no era siempre el único que hablaba).

Cuando, dentro de nuestras parroquias de hoy, hay comunidades más restringidas que adquieren conciencia de sí mismas, organizan una liturgia que expresa y realiza su unión de manera tangible, y que les permite resolver en común sus problemas vitales a la luz del evangelio: y la presencia del sacerdote les permite acabar bien su coloquio con la celebración de la Eucaristía en la misma mesa en la que han comido.

La liturgia nos abre, por tanto, una perspectiva sobre el conjunto de la vida cristiana, expresándola, coronándola y transfigurándola sin mutilarla.

En los monasterios, los monjes reciben en el capítulo de Prima su trabajo para la jornada y la gracia para realizarlo bien. La oración parroquial se prolonga de la misma manera. Es la expresión más alta de la vida de la Iglesia en la tierra; y es, también, su expresión más profundamente real. Porque si el hombre es carne y sangre, es sobre todo, ya desde esta tierra, hijo de Dios y ciudadano del cielo; y la liturgia, «fuente primera e indispensable del verdadero espíritu cristiano», es lo que más nos acerca al cielo: *hic Domus Dei est et porta coeli*. Este es el objetivo al que debe tender la divinización de las realidades terrestres, sin olvidar sobre todo a los otros hombres que están en la puerta y que es preciso ayudar a entrar: *Compelle intrare*.

No digo yo que todos los liturgistas y todos los pastores de almas exploten a fondo estas riquezas; pero nada se lo impide. La liturgia romana, en este aspecto, se presta mucho a ello: el ofertorio nos invita a juntar nuestras ofrenda al sacrificio de Cristo de manera concreta (sin que esto llegue a eclipsar la consagración en los ritos del ofertorio, como sucede con demasiada frecuencia); en cambio, en la liturgia bizantina, en el momento de la gran entrada, el Querubicón invita a los fieles, que representan a los querubines, a dejar toda preocupación terrestre.

No se trata, para decirlo una vez más, de excluir, defendiendo la presentación litúrgica de la comunidad parroquial y dándole un valor superior a cualquier otra, una presentación de carácter sociológico. Habría que renunciar, en definitiva, a cierta manera de presentar las cosas, habría que revisar nuestra disciplina de pensamiento. No está mal distinguir, definir ciertos elementos de un todo mediante su diferencia específica; de lo contrario, se corre el riesgo de confundirlo todo y de perderse en un caos. Pero, sin renunciar al beneficio de nuestra formación aristotélica y cartesiana, sería de desear que se subordinase a una visión más bíblica de las cosas. Para el judío, los conceptos no se oponen entre sí. Son puntos de vista, cada uno de los cuales nos hace ver toda la realidad a través de un aspecto particular. Se sabe perfectamente que Dios no odia a Esaú, y que se puede amar a Cristo con todas sus fuerzas sin odiar a los propios padres. La palabra de Dios es a la vez mandamiento, exhortación profética y enseñanza de sabiduría, aunque el sacerdote, el profeta y el sabio no parezcan estar muy de acuerdo. La justicia es la misericordia; el temor de Dios es una forma de amarle.

Sepamos superar las oposiciones dialécticas, como lo hace la lógica semítica, considerándolas como parciales y provisionales. No podemos dividir la realidad en compartimientos perfectamente delimitados, sobre todo, cuando esta realidad es la unidad inefable del misterio divino, en el cual todo lo demás encuentra su subsistencia.

Pero la cosa no es fácil. Los hebreos podían permitirse las antítesis violentas, porque no existían más que en el lenguaje; entre nosotros, es nuestra lógica la que separa, opone y divide, presentando desde un principio estas divisiones como definitivas: todo cambio de perspectiva es considerado como un cambio de opinión (cfr. lo difícil que es para nosotros comprender las expresiones bíblicas y las contradicciones aparentes que encontramos en ellas).

La amplitud de horizontes y la finura de matices deben evitarnos el empobrecimiento de la vida y del pensamiento, que engendra el abuso de instrumentos racionales demasiado afilados.

R. P. CONGAR. — Me alegro de que se me haya presentado esta ocasión de disipar una interpretación de mi pensamiento que, en realidad, no le sería fiel. Ya al salir de la conferencia, el R. P. Roguet, del Centro de Pastoral Litúrgica, me dijo que había estado a punto de salir en defensa de la liturgia. Pero había comprendido ya que, en el fondo, yo no la había atacado en absoluto. En manera alguna quise atacar la liturgia, que venero, ni tampoco la parroquia como realidad litúrgica, que vive y se realiza mediante la liturgia. Si en el curso de la conferencia dije que no volvería a repetir todo lo que había sido ya dicho, y bien dicho, sobre el tema, no lo dije por fidelidad a un precepto literario, sino porque, en efecto, este tema ha sido ya tratado abundantemente, en particular, en las publicaciones del Movimiento litúrgico belga. Critiqué, sencillamente, cierta estrechez de la concepción que algunos liturgistas han dado según mi parecer, de la parroquia. *Ciertos* liturgistas, digo, cuyos escritos y nombres yo cité. Hago, pues, mío todo lo que estos liturgistas han dicho sobre la realidad litúrgica de la parroquia, todo lo que ellos y otros (entre los cuales el P. Pécréaux) han dicho sobre los admirables recursos que tiene la liturgia para vivificar nuestras comunidades parroquiales. Pero sigo pensando que una definición de la parroquia *sólo como comunidad de culto* tiene algo de estrecho e insuficiente.

AÑADIDO EN 1962

1. Si rehiciésemos este estudio hoy, desarrollaríamos, de manera más positiva, el punto de vista litúrgico, tan estrechamente emparentado con el punto de vista propiamente eclesiológico. E insistiríamos más en la parroquia como realización local de la *ecclesia,* del misterio de la Iglesia: punto de vista éste, no sólo de los estudios citados en la nota 2, sino de trabajos más recientes, como los de F. X. Arnold (citado en la nota 5), y del P. Karl Rahner (en *La Paroisse,* citado más abajo: pp. 33-48), etc.

Y esto, tanto más, porque comprendemos mejor hoy la verdadera naturaleza del sacerdocio (ver el estudio de las pp. 79-102), del culto cristiano, de los sacramentos, y el lugar que tienen en estas realidades la palabra y la fe. Estos son temas que, desde 1952, hemos expuesto en muchas conferencias y retiros. Explicarlos según ellos exigen, requiriría un esfuerzo considerable de «volver a las fuentes» bíblicas y tradicionales, una crítica de ciertas maneras de distinguir entre «sagrado» y «profano», etc. Volveremos sobre ello más tarde, si Dios lo permite.

2. Después de 1948, han aparecido numerosos estudios sobre la parroquia, orientados con frecuencia desde un punto de vista pastoral-práctico, que nosotros no podíamos tocar aquí. Ver ante todo las bibliografías de *Questions Liturgiques et Paroissiales* (Mont-César, Lovaina), 1949, pp. 106-111, 135-140; 1950, pp. 81-84; 1951, pp. 180-184; 1953, pp. 131-139; 1954, pp. 294-300; 1957,

pp. 165-174; 1959, pp. 152-154; 1961, pp. 80-86; las fichas de trabajo incluidas en *Masses ouvrières,* n.º 83 (feb. 1953); *La Scuola Cattolica,* julio-agosto de 1954, p. 292.

Citemos, además, los estudios siguientes: L. SIEMER, *Pfarrfamilie und Ecclesiola,* en *Die Neue Ordnung,* 3 (1949), pp. 37-51 (excesivamente favorable a una cierta suficiencia de la parroquia); fasc. 36 de *La Maison-Dieu* sobre la Parroquia (1953-54); *Pfarrgemeinde und Pfarrgottesdienst. Beiträge zu Fragen der ordentlichen Seelsorge,* hrsg. v. A. KIRCHGÄSSNER, Freiburg, 1949 (contiene en particular una crítica muy pertinente, a cargo del P. Karl Rahner, del «Pfarrprinzip», principio según el cual el cristiano debería buscar y podría encontrar exclusivamente en su parroquia todo aquello de lo que tiene necesidad espiritualmente. Sobre este «Pfarrprinzip», cfr. *Reflexiones pacíficas sobre el principio parroquial,* en *Escritos de Teología,* Taurus, Madrid, 1961, pp. 295-336; *Die Pfarre. Gestalt und Sendug.* Sesión del Instituto Pastoral de Viena, en 1953. Viena, 1953 (ver sobre este tema A. NYCKMANS, *Pour une théologie de la paroisse,* en *Nouv. Rev. Théol.,* 76 (1954), pp. 524-527; Hugo RAHNER, *La Parroquia,* Ed. Dinor, San Sebastián, 1961.

Sobre dos aspectos del trabajo apostólico: El sacerdote, dirigente del pueblo y apóstol[1]

La abstracción es legítima y, en su orden, no falsea las cosas. Pero cuando se habla de cosas concretas, en el plano de los juicios de existencia, es indispensable tener en cuenta las circunstancias y abarcar toda su complejidad. Uno de los aspectos de verdad del existencialismo es esta afirmación. No existe ser en sí; el hombre está siempre «en situación». Que la «situación» del hombre se explica en gran parte por su historia, es también una verdad ya antigua, percibida por Aristóteles, pero esclarecida con luz nueva desde Hegel y el descubrimiento del devenir por los modernos; el hecho de que toda situación se define mediante sus coordenadas, tiene su génesis y se comprende mejor cuando se enfoca como una etapa o como un momento de una evolución.

Antecedentes históricos

Por esto, a fin de plantear bien el problema del que quiero hablaros, y que es uno de los problemas de la pastoral de hoy, es preciso recordar los antecedentes históricos de las condiciones en las cuales tenemos que realizar nuestra labor pastoral. Los principales antecedentes históricos pueden resumirse en una sola palabra: la cristiandad, el estado de cristiandad.

El estado de cristiandad, tal como evolucionó, existió y sobrevivió en Occidente desde la caída del Imperio romano hasta la época

1. Texto de una conferencia pronunciada en Vanves el día 31 de diciembre de 1947, ante los dirigentes de la Unión apostólica. Publicado en *Prêtres diocesains*, febrero de 1949, pp. 81-97. La Redacción había presentado el texto con estas líneas: La exposición que presentamos a nuestros lectores no tiene necesidad de ser recomendada. Hay que observar, con todo, que fue hecha ante una asamblea restringida y en relación con la situación francesa.

contemporánea, puede caracterizarse con los rasgos siguientes: el mundo, la sociedad como tal, con sus instituciones, se llaman cristianos, son cristianos o son tenidos como cristianos. La misma sociedad se construye dentro de la Iglesia y según la Iglesia, y de ella recibe una regulación positiva, expresa y directa. La Iglesia existe como pueblo de Dios de una manera casi política, un poco a la manera como lo fue Israel en otro tiempo. Se siguen de aquí estas tres consecuencias, que definen unas condiciones muy particulares de la labor pastoral:

1.ª Los hombres son cristianos, gracias al juego mismo de las instituciones y al marco en que se desenvuelve su vida. Todo, en efecto, se hace dentro de la Iglesia, dentro de formas moldeadas y reguladas por la Iglesia. Son las instituciones las que hacen a las personas cristianas.

2.ª La Iglesia, o más exactamente el clero, el «sacerdocio», regula así la vida, utilizando su autoridad por vía de jurisdicción; porque su autoridad es reconocida y ejerce una verdadera jurisdicción sobre la sociedad. Poco importa aquí que esto sea a título de los derechos esenciales de lo espiritual, de la Iglesia, o bien a título de tutor de la cristiandad, de autoridad suprema comúnmente reconocida en la «República cristiana». Lo importante es que la Iglesia influye y regula la vida de los hombres por vía de jurisdicción.

3.ª Finalmente, como quiera que todo el mundo se llama cristiano, es cristiano o es tenido por tal, como quiera que la autoridad de la Iglesia es comúnmente reconocida y respetada, la práctica corresponde en su grado máximo al ideal, el hecho se conforma comúnmente con el derecho, con la regla ideal objetiva que formulan la teología y el derecho canónico. Se trabaja comúnmente en régimen de «tesis», no de «hipótesis». Acaso sería incluso más exacto decir que el régimen de cristiandad es elevado a la categoría de «tesis», y, finalmente, es identificado con el orden normal y regular de las cosas.

Sacerdote, dirigente del pueblo

El régimen de la acción pastoral, en estas condiciones, hace del sacerdote, sobre todo, un dirigente del pueblo cristiano; el jefe supremo del pueblo, que se proclama todo él cristiano. De hecho, en este estado de cristiandad hierocrática, existió en general un clero que, en concordancia con los tres rasgos principales que hemos señalado, se dedicaba: 1.°, a hacer funcionar las instituciones: desde el punto de vista sacerdotal, principalmente la administración válida de los sacramentos; y, de una manera menos urgente, la propo-

sición de la palabra de Dios; 2.°, a mantener su autoridad, a reivindicar los derechos generales de la Iglesia, del sacerdocio y los derechos particulares de su dignidad o de su cargo contra todo lo que los ponía en peligro: los señores, los municipios, y más tarde el Estado; e incluso contra los religiosos; 3.°, a preocuparse de que los fieles, las ovejas, observasen las normas.

Entre el clero de la cristiandad hierocrática hubo muy buenos sacerdotes, incluso santos. La Iglesia ejerció ampliamente su acción pastoral. Con todo, una especie de lógica interna llevaba al sacerdote a ser sobre todo el hombre de una autoridad, de una dignidad; a actuar menos por el valor y la substancia de su vida interior que por el juego mismo de las instituciones y de la autoridad de la cual él era el depositario. Este estado de cosas separaba perceptiblemente al sacerdote de la vida religiosa. La exigencia de perfección radicaba menos en el sacerdote como tal que en la vida religiosa, la cual, de por sí, no implicaba, de hecho, el sacerdocio. Las mismas misiones, es decir, la labor apostólica anterior a la conversión de los príncipes y de la sociedad, al establecimiento de un régimen de cristiandad, eran, incluso, un asunto propio de los monjes y de los religiosos.

Es sabido que, a partir de los últimos años del siglo XIII o de los primeros del XIV, se originó un proceso de laicización de la sociedad cristiana, que luego se fue desarrollando, hasta tomar, en los Estados modernos, el carácter de una ruptura violenta y de una reacción. En este nuevo estado de cosas, en esta sociedad espiritualmente dividida, apareció un nuevo tipo de pastores: un tipo de sacerdote que vive para su pueblo, consagrándose a él. Pero se conservó por largo tiempo como un ideal la idea de la cristiandad, es decir, de un estado de cosas en el que instituciones cristianas, estructuras cristianas harían, por sí mismas, hombres cristianos. En otra ocasión he observado ya que las «obras», en el siglo XIX, habían intentado constituir una especie de *ersatz,* un sucedáneo de cristiandad.

En este régimen nuevo, el sacerdote retenía o recobraba, a costa de entrega y de esfuerzos dedicados a instituciones y estructuras cristianas, que suplían las de la antigua sociedad cristiana, la autoridad que antes había tenido como por herencia y sin esfuerzo. El sacerdote, consagrado a su pueblo y desviviéndose en trabajar por él, persistía en substancia en la línea de una pastoral de cristianadad. Contra viento y marea, mantenía las instituciones, su autoridad, y la «tesis»; por lo menos, para aquellos que se sometían todavía a su jurisdicción: los fieles, los «buenos». Se optaba por una pastoral de sacerdote-dirigente de cristiandad, de una cristiandad reducida en número, de verdaderos fieles; por una pastoral de sacerdote-dirigente del pueblo, consagrado a su pueblo, desviviéndose en la

organización y mantenimiento de las obras, de las estructuras en las que un pueblo continuaba siendo y manteniéndose cristiano gracias al peso de estas obras y de estas estructuras.

Sacerdote-apóstol

Desde hace sobre todo unos quince años, desde la renovación, por una parte, de los estudios sagrados, por otra de la Acción Católica, y, finalmente, desde la aparición de otras diversas circunstancias, vemos cómo se perfilan nuevos rasgos en la acción pastoral. Estos rasgos, relacionándolos uno a uno con los que hemos descrito como característicos de la pastoral en régimen de cristiandad hierocrática, se pueden definir de la siguiente manera :

1.° En el mundo laicizado o, al menos, espiritualmente dividido, en el que ahora vivimos, no son ya las instituciones las que hacen a los hombres cristianos, sino los hombres los que cristianizan las instituciones. La Acción Católica, teniendo el mismo objetivo y persiguiendo resultados semejantes a los de la cristiandad antigua, sigue, en substancia, una lógica inversa. En vez de ser las estructuras las que moldean las conciencias, se persigue una acción que alcance a las estructuras y a las instituciones a partir de las conciencias cristianas, a partir de convicciones personales e interiores. En estas condiciones, el sacerdote, en vez de querer asegurar primariamente, y, sobre todo, en vez de querer asegurar solamente el peso de las instituciones, la permanencia de las estructuras cristianas, asume como tarea principal la de formar las conciencias, las convicciones, las personalidades cristianas. El sacerdote de la cristiandad antigua predicaba poco. Hasta la creación de los seminarios en el siglo XVII, no estaba con frecuencia en condiciones de predicar. El sacerdote de la era de la Acción Católica debe ser un educador de conciencias.

2.° El pastor de almas de la antigua cristiandad se imponía e imponía a su pueblo la regulación católica mediante su autoridad, por vía jurisdiccional. No hay duda de que la autoridad espiritual sigue siendo lo que es, y de que la Iglesia continúa ejerciendo sobre los fieles la jurisdicción que posee. Pero esta jurisdicción está más deslindada de las aplicaciones y de las implicaciones temporales que llevaba consigo en el régimen de cristiandad hierocrática y jurisdiccional. Esta jurisdicción no se aplica ya tanto en un marco de «cristiandad», de «república cristiana», como en un marco propiamente eclesial, dentro de la competencia y del dominio propio de la Iglesia, sociedad de los fieles. Frente al mundo, frente a la sociedad de los hombres sobre los cuales la Iglesia tiene responsabilidad apostólica, el sacerdote ya no ejerce su acción por vía de jurisdicción, sino

por vía de testimonio, por vía «profética». De esta manera, ya no es su autoridad de párroco e incluso de sacerdote, es decir, la autoridad fundada en la dignidad de su título y de su función, lo que el sacerdote pone en juego cuando actúa ; sino que es su autoridad espiritual de hombre de Dios, su poder «pneumático» o «carismático», su dinamismo de hombre religioso, de hombre espiritual.

3.º Finalmente, una situación en donde no se reconocían sino las cosas en sí mismas, ha quedado substituida, o, por lo menos, invadida, por una situación en la que la consideración de lo que son las cosas en sí mismas queda seriamente modificada por la consideración de lo que son las cosas de hecho, y en la que la verdad del objeto está más o menos amenazada por lo que se podría llamar la verdad del sujeto. El pastor de almas de la antigua cristiandad jurisdiccional hierocrática no tenía excesiva dificultad en hacer observar por todos la regla objetiva, derivada de lo que son las cosas en sí mismas. Tenía necesidad de fuerza, y debía emplear energía y firmeza, pero podía hacerlo y de esta manera su acción pastoral tenía la garantía de la verdad. En cambio, hay cada vez más sacerdotes, excelentes sacerdotes, que tienen la sensación de que traicionarían la verdad de su labor pastoral si aplicasen siempre las reglas objetivas y si en todos los casos quisieran hacer concordar el hecho con el derecho. Hace ya tiempo que nos hemos dado cuenta de que, en el terreno de las relaciones entre la Iglesia y la sociedad temporal, habíamos entrado, después de la ruptura y de la disolución de la antigua cristiandad, en un mundo de «hipótesis». A decir verdad, no estoy seguro de que seamos bastante conscientes de este hecho. Pero un hecho análogo se afirma en el terreno propiamente eclesial, en el terreno de nuestra acción pastoral. Se cuenta menos que antes con las instituciones y con las estructuras para hacer al hombre cristiano ; el sacerdote recurre menos que antes a la autoridad de su función, y más a su cualidad de hombre espiritual ; de aquí que, en la administración de los sacramentos, por encima de la regla objetiva, derivada de lo que son en sí las cosas, se admita también más la consideración de la conciencia y de la disposición subjetiva. Se considera más el estado del sujeto, la verdad interior, personal, de sus gestos, de sus actitudes, y, en ciertos casos, se llega a preferir un acto religioso leal, auténtico, objetivamente imperfecto, a una administración de los sacramentos satisfactoria, al menos exteriormente, a lo que las cosas son en sí, pero que no responde a nada personal y verdadero en el sujeto. Hago alusión a muchos casos que me sería fácil detallar, relativos a la Extrema Unción, a la Penitencia y al Matrimonio, e incluso, a veces, si no al Bautismo, sí, por lo menos, a la Comunión de los niños.

Según mi parecer, hay en esto algo muy digno de consideración, que no se puede exponer adecuadamente sin ponerlo en relación, por una parte, con la síntesis eclesiológica, y, por otra, con la incidencia, sobre el cristianismo, del hecho característico del mundo moderno, a saber, el descubrimiento del punto de vista del sujeto. Pero esto nos llevaría muy lejos.

¿Substitución o síntesis?

Lo que acabo de exponer, ¿significa que un régimen pastoral de instituciones que moldean a los cristianos, un régimen de estructuras y de obras, deba *ser substituido* hoy por un régimen de apostolado puramente espiritual, personal, «profético»? No lo creo en absoluto. Estoy convencido de que las obras y las instituciones son necesarias, de que son buenas y de que hacen un bien auténtico. Y pienso que, si un día, en la verdad y en la plenitud del orden escatológico, la Iglesia será una realidad puramente espiritual, «pneumática», todavía se encuentra ahora, aquí abajo, en un régimen de pedagogía y, para decirlo todo, en un cierto régimen de ley. En el fondo es la pugna de siempre entre la ley y la gracia, la ley y el evangelio, la forma y el espíritu. En la realidad terrestre de la Iglesia, la forma sirve y guarda al espíritu, la ley es una ayuda y un sostén para la gracia. El domingo es, en sí, una realidad puramente espiritual, y el sábado está abrogado. Pero es en los países de cristiandad, en los que el domingo es observado con los preceptos que le son anejos en régimen de cristiandad, hasta el punto de devolverle un cierto cariz de sábado, es donde el «Día del Señor» se vive todavía verdadera y *espiritualmente*.

Pero, es extraordinariamente importante —y llegamos así al centro mismo de nuestro tema— que nos demos cuenta de que existen, para el sacerdote de hoy, dos líneas de labor pastoral: dos líneas, a las cuales corresponden en el pastor de almas dos actitudes diferentes, cuyo acuerdo puede ser muchas veces difícil; pero es importante captar bien la originalidad de cada una de ellas y respetar sus exigencias específicas Las expondré, si lo permitís, partiendo de mi experiencia personal. También, si lo permitís, hablaré con toda franqueza. Amo demasiado al sacerdocio y es demasiada la alegría que tengo de hablar con sacerdotes de la común responsabilidad sacerdotal, para que se vea en lo que voy a exponer algo de crítica o una sombra de menor aprecio.

Esquema de dos actitudes posibles en el pastor de almas [2]

He aquí lo que he sentido a menudo en el trato con sacerdotes, o, más exactamente, con párrocos, trabajando con ellos, charlando con ellos, con ocasión de predicaciones, de ministerios parroquiales o en tiempo de cautividad. Aun en los momentos en que, como consiliario del campo de concentración, actué de párroco, encargado expresamente de almas, me parece que yo, miembro de la orden de predicadores, me inclinaba a buscar una relación individual con las almas, sin tener en cuenta categorías o etiquetas ; mi idea era llegar a todos, de alma a alma, y, con frecuencia, previamente o al mismo tiempo, de hombre a hombre, de hombre creyente o religioso a hombre que era lo que era ; guardándome yo de emitir un juicio sobre su persona. Mi tendencia — acaso mi defecto, o, al menos, mi tentación — era, en el terreno de las ideas con que uno se encuentra, expresadas y conscientes, inexpresadas e implícitas, tomar estas ideas por puras ideas, empeñándome, con simpatía, alegría y confianza, en discernir la parte de verdad que estas ideas contenían en sí mismas.

En mis colegas del ministerio parroquial, me parecía encontrar, a excepción, tal vez, de los más jóvenes, una actitud muy diferente. Consideraban y hacían intervenir todo un conjunto de relaciones sociales y de consideraciones prácticas. Para ellos, se trataba ante todo de no ser incautos, no solamente en el plano de las ideas, sino también en el de los individuos, y, sobre todo, se trataba *del papel que desempeñan los individuos en la sociedad, en un grupo humano determinado*. Para ellos, no se trataba del socialismo, del protestantismo, de lo que se puede pensar o decir con respecto al socialismo o al protestantismo ; se trataba de *tal* socialista, de *tal* protestante, y de las incidencias concretas en el grupo en donde ellos desempeñaban su ministerio, de la acción de este socialista o de este protestante, o de lo que podían decir sobre el socialismo o el protestantismo. En una palabra, nos encontrábamos en un plano concreto y social, en el que tomaban en cuenta no las ideas en sí mismas o los hombres en sí mismos, sino las ideas y los hombres en su incidencia, en su función, en su influencia social.

Para el párroco, es decir, para un sacerdote con cura de almas, que reside, para responder a este cargo, en medio de un determinado grupo humano, no se puede hablar de ideas, de convicciones, de leal-

2. No conocíamos todavía, en este momento, el libro de Max SCHELER, *Vorbilder und Führer*, traducido luego al francés (por E. MARMY, Lyon, Vitte, 1958) bajo el título de *Le Saint, le génie, le héros*. Podría servir para elaborar mejor una especie de fenomenología de las dos actitudes que aquí esquematizamos.

tad, de testimonio, sin considerar las consecuencias o interferencias concretas de estas cosas en determinado ambiente y en determinada coyuntura. Se habla de estas cosas en cuanto representan cristalizaciones concretas en tal o cual ambiente: se trata de tal actitud que tiene tal incidencia o tal influencia; de tal amistad, de tal práctica o falta de práctica; se trata del matrimonio en la iglesia o no, que tendrá una ejemplaridad buena o mala; de tal espectáculo o de tal baile en tal lugar, que tendrá tales consecuencias muy concretas; del contacto con tal organización de juventud, dirigida de hecho por fulano; etc. En una palabra, para el párroco, es decir, para el sacerdote con cura de almas, que reside en medio de un determinado grupo humano, no se puede hablar de puro «apostolado espiritual», sino que la cuestión será siempre de posiciones que debe ocupar, mantener, conquistar, de cierto sistema de influencias y de relaciones...

Comprobamos, pues, la existencia de dos líneas diferentes de trabajo apostólico o pastoral: dos líneas, a las cuales corresponden dos actitudes muy distintas y casi dos cleros. Estos dos cleros no son, en realidad, clero diocesano, por una parte, y religioso por otra; sino, por un lado, el clero de las parroquias, y, sobre todo, los párrocos, y, por otro, los sacerdotes que no tienen habitualmente a su cargo *un pueblo:* los religiosos, pero también los «estados mayores» diocesanos, los profesores, ciertos consiliarios, en una palabra, los que no tienen relación más que con las almas, o con las ideas.

Los párrocos están concretamente encargados de un pueblo; no son sólo y puramente apóstoles; son también dirigentes del pueblo, dirigentes de cristiandad. Deben tomar en consideración un conjunto de situaciones concretas, de costumbres, de relaciones y de incidencias. Además, en medio de su pueblo, deben *durar.* No están allí sólo para hoy, sino que estarán allí mañana, y deberán aguantar todavía muchos años. Se ha dicho de los párrocos que eran la infantería de la Iglesia. Están en primera línea, en las trincheras, todos los días y en todo tiempo. Los religiosos, los de la orden de predicadores, por ejemplo, vienen a ser algo así como los ejércitos especiales, la artillería pesada, los cuerpos de ejército distinguidos. Los llevan en camiones desde la retaguardia, realizan su golpe de mano, y los vuelven otra vez a la retaguardia, en donde les felicitan y les condecoran; el soldado de infantería, que ocupa la primera línea, recibe las represalias de aquellos actos y carga con las consecuencias... Así, nosotros pasamos, lanzamos algunas bellas ideas, y el clero de las parroquias es el que las debe realizar concretamente, o el que muchas veces debe arreglar las cosas detrás de nosotros...

¿Cuál de estos dos cleros tiene razón? Evidentemente, los dos.

¿Los dos, cada uno en su esfera? Sería muy fácil distribuir así los papeles, como lo he hecho yo esquematizando. Pero sería empobrecer terriblemente al uno y al otro. El religioso o el sacerdote que, so pretexto de un apostolado puramente espiritual, olvidase completamente las incidencias concretas en los grupos humanos existentes, sería un imprudente y podría ser un elemento peligroso. El párroco o el sacerdote que no fuera más que dirigente del pueblo o de la cristiandad, fallaría en una parte de su función pastoral. Por esto es preciso hacer un paso más en nuestro esfuerzo para darnos cuenta de las dos realidades así deslindadas.

Peligros posibles de una actitud puramente de «dirigente del pueblo»...

El sacerdote «dirigente del pueblo» considera sobre todo el punto de vista social, la esfera de las relaciones y de las inferencias entre los hombres. En cierta manera, aplica su acción en el plano horizontal, el de las responsabilidades sociales, de las relaciones y de las instituciones. En este plano, sabe lo que hace daño y lo que colabora al bien, lo que es bueno y lo que es malo. Toda su acción, su predicación, todas sus intervenciones tienden a establecer o a mantener lo que puede influir en buen sentido, las prácticas buenas, las relaciones o las maneras de hacer que colaboran al bien; tienden a combatir, a eliminar, o, al menos, a alejar de sus fieles todo lo demás. Para un gran número de sacerdotes, esta lucha ha sido dirigida contra puntos muy concretos: la política masónica, la escuela laica, o también el baile, la propaganda de tal o cual grupo...

Hasta aquí, todo es normal y regular. Ningún pastor de almas que tenga un sentido real de sus responsabilidades puede dejar de saber y de decir *lo que* está mal, y combatirlo. Pero en la medida en que en un sacerdote domina la actitud de «dirigente del pueblo», hasta llegar casi a excluir toda otra actitud, se manifiesta un peligro en el que temo que nosotros caigamos muchas veces: el de que el sacerdote, dejando dominar toda su actividad pastoral por este punto de vista, permita que el punto de vista pastoral absorba el punto de vista personal; que, sabiendo *lo que* es bueno y *lo que* es malo, no caiga en la pretensión de saber *quién* es bueno y *quién* es malo; que las actitudes y los puntos de vista del dirigente del pueblo no invadan y ahoguen, en él, los puntos de vista y las actitudes del apóstol, del evangelista, hombre de la buena nueva para todos. De hecho, oyendo a ciertos sacerdotes, sobre todo entre los de la generación para la cual el combate religioso se entabló, en gran parte, en el plano político, se recoge la impresión de que tienen sólidamente implantada en ellos esta triple convicción: 1.º, hay buenos y malos;

2.°, es posible saber *quiénes* y designarlos; 3.°, *nosotros* podemos saber quiénes y designarlos.

A partir de esta triple convicción, llega a ocurrir que ciertos sacerdotes admiten la idea de que, con los malos que ellos ya conocen, no hay nada que hacer. Y se oyen a veces palabras como éstas: «¿Se imaginan que seré yo el que les vaya a ver (o que seré el primero en saludarles)? Si quieren algo de la religión, que vengan. —Bah, no quieren saber nada... Dejadlos. Son unos infelices, no vale la pena... Sería perder el tiempo.» O también, en cierta parroquia, los niños de la escuela pública están visiblemente separados en la misa, en el catecismo, en la primera comunión, se les hace sentar en bancos aparte, y están colocados detrás de los niños de la escuela libre (católica).

Cuando se dicen o se piensan cosas como las que acabo de narrar, se está muy cerca de considerar que el objeto que define el trabajo pastoral es la administración y el cuidado de los «buenos», con exclusión de los «malos». Al ser dirigente del pueblo de los buenos, ya no se actúa verdaderamente como pastor de todos. Nuestra manía eclesiástica de clasificar *a los hombres* en buenos y malos esteriliza todo nuestro apostolado. Se llega a ver sacerdotes, excelentes administradores de su parroquia, que pierden en realidad el celo apostólico. Ponen mucho cuidado en preocuparse de su iglesia, de su escuela, administran fielmente los sacramentos y proponen una doctrina clara, lo cual es excelente; pero abandonan, sin verdadera inquietud, toda la parte de su rebaño que debería ser evangelizada, y, a veces, ni siquiera hacen, en el mundo de los malos, las visitas a los enfermos, que son, en todo caso, elementales... Cuando se piensa en las parábolas pastorales del Evangelio, en la de la oveja perdida, en particular, uno tiembla imaginando el resultado de esta actitud pastoral. La proporción entre las ovejas fieles y las ovejas perdidas quedaría hoy invertida. No habría que ir a buscar a una fuera del redil, sino a las noventa y nueve. Y mientras el pastor del Evangelio deja a las noventa y nueve ovejas fieles para ir a buscar a la perdida, ¿no nos ocurre muchas veces que nos quedamos con las fieles, con el riesgo de dejar perder a las otras? Quedando en pie, como es evidente, la obligación de no abandonar a las fieles, y de no dejar de protegerlas contra el peligro de los lobos, si es que existen en las cercanías. Tarea difícil y compleja.

...y de una actitud puramente de «sacerdote-apóstol»

El sacerdote «apóstol» considera menos las relaciones y las influencias sociales que la relación personal de cada alma con Dios. No se interesa por el plano horizontal, por las dimensiones planas en

las que el hombre tiene relación con otros hombres, sino por lo que se podría llamar la tercera dimensión del hombre. Todo hombre, quienquiera que sea, haya hecho lo que haya hecho, se le presenta en relación con un sacerdocio. Porque, precisamente mediante este sacerdocio, el apóstol ha sido constituido como servidor de todos los hombres «*in iis quae sunt ad Deum*», para lo que, en ellos, representa su tercera dimensión, su posibilidad de referencia a Dios. El sacerdote, como apóstol y evangelista, debe anunciar a todos la buena nueva ; y no se preocupa de saber si fulano es socialista, rico o influyente. Para él no existen etiquetas ; no hay más que almas. Es la actitud del Evangelio, la que vemos realizada con tanta pureza en un san Francisco de Asís.

Esta actitud es atractiva, seductora. Ser, *sine addito*, un sacerdote y un apóstol, el hombre de Dios y el hombre de los hombres, que hace de mediador entre el uno y los otros, es exactamente nuestro ideal. Pero no hay que disimular que tiene también sus peligros : un peligro contrario al que tiene el sacerdote-dirigente del pueblo. El peligro de caer en una confianza excesiva en la vida y en los hombres, al no ver más que las conciencias y su lealtad : como si en el mundo no hubiesen ya ni malvados, ni enemigos, y, en último término, ni siquiera mal alguno.

Algunos ejemplos de las dos actitudes: reunión de los cristianos...

Las dos actitudes que he contrapuesto tienen su correspondencia, en un dominio por el que siento atracción, el de la reunión de los cristianos. Hay una manera de considerar y de abordar a los disidentes que responde a la actitud de apóstol o de evangelista. Hay otra que prolonga, en un terreno en el que el espíritu de cuerpo y la pasión religiosa se agudizan, la actitud del sacerdote-dirigente del pueblo, custodio de los buenos contra los malos, consciente de que sabe exactamente quiénes son los buenos y quiénes los malos [3]. El peligro de una actitud puramente evangélica sería el de casi olvidar, al no ver más que personas y vidas religiosas personales, que la herejía existe, y que existen herejes que, concretamente, constituyen un peligro para el rebaño. El peligro de una actitud excesivamente confesional y confesionalmente militante sería olvidar, no

3. Un ejemplo de esta segunda actitud se encuentra en lo que nos es narrado de un misionero y de sus luchas en E. HOUSSE, *Des Andes à l'Archipel de Chiloé. Le R. P. Xavier Maunier, rédemptoriste, apôtre du Chili,* (1869-1932). Saint-Étienne, 1932, lib. II, cap. 1. En *Las llaves del reino,* de CRONIN, Francis Crisholm actúa como puro apóstol; el P. Kezer y el P. Fitzgerald tienen, en grados diversos, una actitud de dirigente del pueblo. (Traducción cast. *Las llaves del Reino,* Ed. Juventud, Barcelona, 1948.)

viendo más que la herejía, que hay almas vivas, contra las que, si las consideramos como tales no tenemos motivos de oposición. Llevando las cosas al extremo, el sacerdote-dirigente del pueblo, en el cual el militante confesional absorbería completamente al apóstol, aceptaría la idea de «cruzada», es decir, de empresa que se basa en el poder para reducir a un «disidente» considerado como enemigo. No hay nada menos «apostólico» que una cruzada. La relación que en ella existe para con los hombres no se puede decir que sea apostólica. Ser apóstol es siempre «estar *con*» los hombres. Partir a la cruzada es esencialmente «estar contra». Es preciso encontrar un medio de estar incluso con aquellos a los que el sacerdote tiene que oponerse en algún aspecto, sin dejar de estar contra ellos en esto, naturalmente. El misionero, sin duda alguna, debe estar contra el hechicero, y el párroco contra el alcahuete o contra la mala influencia que arrastra a los niños. Pero el problema está en oponerse a estos agentes perniciosos sin atacar al hombre en sí mismo, y esto es lo que una «cruzada» ni lo permite, ni lo intenta.

En el fondo, en el sacerdote-dirigente del pueblo y en el misionero-militante confesional, existe cierto olvido de la trascendencia de la obra de Dios. Identifican con exceso la institución que administran con el Reino de Dios, y la situación en que se está frente a esta institución con el misterio religioso de las almas. No ven bastante que la Iglesia tiene una realidad más profunda que lo que nosotros percibimos de ella. La Iglesia se extiende, misteriosamente, hasta donde se extiende el misterio mismo de Cristo y del Espíritu Santo.

Instituciones...

G. Thibon ha propuesto una distinción muy exacta entre las *costumbres* y la *moralidad*. «Llamo costumbres, escribe, a todo lo que, en la conducta humana, depende de la necesidad inconsciente; dicho en otras palabras, a todo lo que se hace por instinto, por tradición, por adaptación espontánea al ambiente social, etc. Llamo moralidad a lo que se refiere a la afectividad *específicamente consciente*. No es necesario identificarse conscientemente a un ideal para tener costumbres; lo es para tener una moral. Nuestros antepasados, sigue pensando Thibon, tenían menos *moral* y más *costumbres* que nosotros. Eran a veces brutales con sus hijos, *pero tenían hijos...*» [4]. En resumen, las costumbres corresponden a la parte de nuestra vida que es regulada por las instituciones, por el espíritu público, por

4. *Diagnostics*, pp. 141 y 144.

el comportamiento social; la moralidad corresponde a la conciencia personal. Volvemos a encontrar nuestros dos puntos de vista. De un lado, se confía en las estructuras, en los hábitos, en la presión social, para formar y mantener a los cristianos; del otro, se apela a la conciencia, a sus tanteos, a sus convicciones y a sus recursos. Cuando se insiste en las «costumbres», existe una aceptación más o menos consciente del lema «primero la política»: existe el sentimiento de que todo es cuestión de instituciones.

Esto, en los sacerdotes que están inclinados en este sentido, no implica en realidad una adhesión al maurrasianismo; pero lleva consigo una propensión a una simpatía en favor de las medidas que estableciesen, en la comunidad que está religiosamente al cargo del sacerdote, un conjunto de relaciones, una presión social en el buen sentido. De aquí la tendencia en el clero a admitir que existe un buen sentido; que un bien y un mal responde, en el orden político, al bien y al mal espirituales... Decimos en el orden político, es decir, en el plano de los regímenes en sí mismos, y no sólo en el plano de un ejercicio concreto de los poderes de policía y de administración: en este orden, hasta llegar a ser prácticamente casi imposible, a causa de la orientación dada desde arriba. Pero, ¡cuán fácil es deslizarse de esta actitud puramente pastoral hacia una actitud que sería política y se tomaría frente a los regímenes en sí mismos!

Esto lo experimentó sobre todo la generación que vivió las luchas de los años que van desde 1880 hasta la Gran Guerra. Los sacerdotes vieron su acción o bien acogida o bien contrarrestada, y, a veces, aniquilada, según la orientación que tomaba la política. Desgraciadamente, en Francia casi siempre hemos conocido un régimen de persecución o de molestias, a continuación de un régimen de favor o de «protección», y, muy raras veces, un verdadero régimen de neutralidad del Estado y de libertad. Entre instituciones políticas que realizan las actividades propias de la Iglesia, e instituciones políticas que impiden a la Iglesia realizar sus propias actividades, sólo recientemente, y de una manera demasiado breve, hemos conocido la libertad simple, pero real, de una acción apostólica pura.

El mundo de las costumbres, que es el mundo del sacerdote-dirigente del pueblo, es también un mundo de tradición. Se trata de entrar en las instituciones, de aceptar lo que ya está totalmente hecho. El mundo de la moralidad, de la conciencia personal, que es en mayor grado el mundo del apóstol, se halla más cerca del mundo moderno, que se caracteriza por el descubrimiento del punto de vista del *sujeto*. En él se apela a la libertad, a la entrega, a las fuerzas de la conciencia personal, a la educación de las convicciones libres, a la sinceridad. Ya se puede presentir con cuánta facilidad estas dos

actitudes pueden emparentarse con simpatías o con opciones políticas; pero no es esto lo que aquí nos interesa; existen conexiones más interesantes para señalar. Señalaremos, pues, algunas consecuencias o repercusiones de una orientación hacia las instituciones, hacia lo totalmente hecho, o hacia las iniciativas y la constante invección de un apostolado espiritual.

La propensión hacia las fórmulas institucionales, y hasta políticas, se convierte, fácilmente en el clero, en virtud de la degradación de todas las cosas, en una propensión a buscar «trucos», es decir, recetas, procedimientos que funcionan solos, sin necesidad de recurrir a una energía que procede del interior de las personas mismas; sin hacer entrar en juego un ideal pneumático y una libertad. Nuestra pastoral, nuestra concepción del ministerio, nos llevan fácilmente a buscar el truco que haga cristianos y practicantes casi de manera automática, sin que haya que preocuparse por comunicar una llama, un movimiento de conciencia a conciencia. Quisiéramos un truco para hacer venir a la gente a misa, un truco para hacer cumplir la pascua... Y muchas veces nos podemos preguntar si en la defensa que hacemos de la escuela libre — defensa, en verdad, muy justificada, que yo comparto de una manera muy positiva y muy convencida — no hay un deseo secreto de tener una institución que produzca ella sola buenos practicantes, y proporcione regularmente vocaciones.

Formación de los sacerdotes...

En el fomento de vocaciones y en la formación de los sacerdotes, ¿acaso no se ha hecho sentir también la propensión hacia lo totalmente hecho? ¿No ha existido, tal vez muchas veces, la preocupación por mantener en el seminario y por formar, sobre todo, a dirigentes del pueblo, es decir, a hombres que, establecidos con autoridad al frente de una comunidad de hombres, tuvieran principalmente cuidado de asegurar en ella o de conservar cierto comportamiento, partiendo de ciertas influencias, y de hacer que estas influencias fueran favorables? ¿No se ha actuado muchas veces para conseguir no personalidades creadoras, sino hombres defensores del sistema católico y de la ciudadela católica? ¿No se ha eliminado muchas veces positivamente, o colocado en situaciones mediocres, a hombres que tenían personalidad, ricos en valores personales, con capacidad creadora en la esfera de los valores religiosos? ¿No se ha educado muchas veces al clero para mantener, sobre todo, posiciones adquiridas, capaces de garantizar cierto comportamiento colectivo? De esta manera, el clero se ha preocupado principalmente de mantener una

influencia, de sostener posiciones que, muchas veces, se reducían a ser posiciones políticas: hacer actuar a fulano, hacer votar en tal sentido, tener colocados a buenos católicos para hacerles intervenir en esto o aquéllo.

En una palabra, residuos de cristiandad jurisdiccional.

Predicación...

Hemos visto que, en la cristiandad hierocrática, la predicación de la palabra de Dios ocupa muy poco lugar. Afortunadamente, esto se ha superado. Pero en una perspectiva en la que dominan las instituciones, las estructuras, lo totalmente hecho, y en la que el sacerdote actúa sobre todo como dirigente del pueblo, se predicará, en realidad, el sistema católico y lo que de hecho incluye este sistema, más que el Evangelio, es decir, la llamada a la conversión, a la fe, a la piedad personal. El sistema de la predicación es, en muchos casos, poco evangélico y apostólico; corresponde a un mundo totalmente hecho, en el cual las determinaciones objetivas se reciben por tradición y se imponen autoritariamente. Es verdad que el dogma no es algo para inventar: en este sentido, tenemos que predicar algo totalmente hecho. Pero hay una manera de predicar el dogma que representa también un testimonio, una comunicación de convicciones, y, sobre todo, una manera de predicar el dogma que tiende a crear en las conciencias adquisiciones personales, una verdadera respuesta a cuestiones verdaderas. Este contacto con las necesidades de los sujetos, de las personas, con frecuencia no se busca ni se realiza, en nuestra predicación, más que mediante un poco de apologética: una apologética a menudo ficticia, mediante la cual, de todas maneras, no se hace más que justificar, ante el sujeto, una sumisión en bloque a un objeto totalmente hecho. Nuestra predicación consiste muy pocas veces en comunicar a otras conciencias lo que vive nuestra conciencia, atraída por Dios. Nuestra predicación se contenta con excesiva frecuencia con detallar las fórmulas totalmente hechas, sacadas de autores en los cuales había ya más pretendidas respuestas que verdaderos problemas, y para los cuales la verdad era tenida por algo totalmente «prefabricado» [5]. Este estado de cosas lleva muchas veces consigo, en nosotros, una especie de espíritu, no de humil-

5. En cambio, en *Las llaves del reino,* su obispo le dice a Francis Crisholm: «Tú no eres del número de estas mercerías eclesiásticas, que tanto abundan, en las que cada artículo está bien embalado en pequeños paquetes, de fácil distribución a los clientes. Y lo que me gusta en ti, es que careces de esta seguridad insolente, que se apoya en el dogma más que en la fe». (Traducción cast. *Las llaves del Reino*, Ed. Juventud, Barcelona, 1948.)

dad ante lo que es verdad, sino de triunfo, de aplastar triunfalmente las dificultades; no de entrega personal, de comunicación de una verdad interiorizada, sino de enunciación con suficiencia de informaciones masivas y totalmente hechas, que no proceden de ningún problema verdadero y no responden a ninguna verdadera cuestión. En una palabra, lo que le falta a menudo a nuestra predicación es que, los objetos, que son lo que en realidad son, sean puestos en relación con el sujeto: lo cual debe hacerse, previamente, en nuestra vida personal, en nuestro propio conocimiento.

Un intento de explicación

Existe un problema general que me propongo tratar en otra parte: el del sentido que hay que dar a nuestra cualidad de sacerdotes como hombres de Dios. Somos, efectivamente, sacerdotes y hombres de Dios de dos maneras: *ex officio* y *ex spiritu*. El sacerdocio es siempre en nosotros una dignidad, una función: puede y debe también ser un espíritu. Podemos entregarnos a los fieles y actuar pastoralmente, o bien estrictamente como hombres dotados de cierta dignidad y de cierta función, o bien como hombres espirituales, que tienen verdaderamente algo interior que comunicar.

El aspecto de hombre espiritual debe afirmarse sobre todo en la predicación, en la dirección. El aspecto de dignidad, de función y de poder, parece predominante en la celebración de los sacramentos. Pero incluso en la celebración de los sacramentos debemos actuar como hombres espirituales. Qué diferencia hay entre un sacerdote que no sea más que el autor de la consagración válida de las hostias, y el que es verdaderamente el sacerdote de una comunidad, el que dirige la oración y la ofrenda de almas vivas... El primero es un hombre de Dios al margen de sí mismo, por así decirlo, actuando solamente como instrumento. El segundo es hombre de Dios con su alma, con toda su vida, mediante su entrega personal. No se limita a transmitir objetos completamente hechos, o una vida que él no viva. Los objetos han echado raíces en él, se han nutrido de su vida en la proporción en que él alimentaba su vida en ellos; su ministerio y su vida se han unificado y viven juntos en él.

La pastoral no es más que una rama, una extensión o una aplicación de la eclesiología. Todo lo que se ha dicho aquí sobre nuestras actitudes pastorales tiene su fundamento en la manera de considerar la Iglesia y de construir teológicamente su misterio. La idea del sacerdote como funcionario del sistema católico, como autoridad que comunica a un pueblo sumiso la substancia completamente hecha de la gracia y de la verdad cristianas, tiene su paralelo y quizá

sus raíces en una eclesiología. En otra parte, he explicado brevemente cómo se había constituido la eclesiología como un tratado especial y separado, en condiciones que han hecho de ella más una «jerarquiología» que una eclesiología verdaderamente integral [6]. La eclesiología que se fijó y se propagó con posterioridad al galicanismo, por una parte, y al protestantismo, por otra, se dedicó a enfocar a la Iglesia casi exclusivamente como institución ; a explicar lo que, en ella, es mediación jerárquica de verdad y de gracia, estructura jerárquica. El aspecto de la Iglesia como comunidad toda ella viviente y activa se relegó, e incluso a veces se combatió, porque estaba comprometido por ciertos excesos galicanos, protestantes o jansenistas. La Iglesia fue considerada sobre todo como una estructura completamente hecha, en la que había que entrar y recibir ; y muy poco como una comunidad en la que todos tienen algo que hacer, que comunicarse mutuamente, en la que el Espíritu Santo es soberanamente activo, y en la que, por encima de nuestra situación jerárquica, somos los unos para los otros transmisores del *agapè* de Dios : este *agapè* que ha sido difundido en nuestros corazones por el Espíritu Santo que nos ha sido dado...

Conclusión

La verdad integral es síntesis e integración. No se ha tenido aquí la intención de oponer radicalmente dos actividades del sacerdote, ni tampoco dos concepciones de la Iglesia que permanecerían enfrentadas irreductiblemente, y entre las cuales habría que realizar una elección exclusiva. La Iglesia es, a la vez, sociedad jerárquica *y* cuerpo vivo, institución *y* comunidad, hecha desde arriba *y* continuamente en construcción desde abajo. Nuestra función de pastores de almas engloba, con un acento diverso según las circunstancias y las vocaciones, una actividad de dirigente del pueblo *y* una actividad de puro apostolado espiritual. Lo que rechazo es, precisamente, que una de estas actividades sea sacrificada en favor de la otra, sobre todo la segunda a la primera.

Sí, sobre todo la segunda a la primera. Es la tentación más común, la inclinación más fácil ; y también el más grave de los errores que se pueden cometer. Porque si la ley es necesaria, si la forma hace bien, no hay que perder de vista que la ley es para la gracia, la forma para el espíritu, las instituciones y los poderes para las personas. La Iglesia consta de sacramentos y de hombres, pero los sacra-

6. Boletín de eclesiología en *Rev. des Sciences philos. et théol* , enero de 1947, p. 77.

mentos son para los hombres, el sábado es para los hombres, las estructuras están al servicio de las conciencias.

Lo que se impone es, pues, hacer cada vez mejor, cada vez con más pureza lo que hicieron siempre, en la Iglesia, los buenos sacerdotes de Jesucristo: empapar de espíritu las formas, hacer que las «obras» y las estructuras necesarias del pueblo cristiano sean medios educativos de las conciencias y de la vida interior. Sin esto, todo lo demás no valdría la pena. No somos sacerdotes para encuadrar a la gente, ni siquiera en la Iglesia, sino para conducir a los hombres a Dios: «*Sacerdos constituitur in iis quae sunt ad Deum*». Nuestra convicción es que, en la Iglesia, se conduce a los hombres a Dios, y que no se les puede conducir plenamente a Dios sino dentro de la Iglesia; una convicción que quisiéramos hacer irradiar un día por medio de un Tratado completo de Iglesia. Estemos, pues, dentro de la Iglesia mediante el ejercicio del ministerio sublime que en ella hemos recibido, de la fe y de los sacramentos de la fe. Los actos de nuestra dignidad, de nuestro poder sacerdotal, habrá que tender a ejercerlos cada vez más como hombres de Dios, como hombres personalmente poseídos y habitados por el Espíritu. Será preciso no descuidar este apostolado directo, puramente espiritual, de alma a alma, del cual el P. Michonneau ha hecho una defensa tan persuasiva y tan llena de realismo pastoral [7]: un apostolado en el cual el sacerdote no actúe solamente como organizador de obras, como ministro de los sacramentos, como dirigente del pueblo, sino como hombre religioso.

Sólo así nuestro ministerio pastoral, y la Iglesia en la medida en que hemos sido llamados a edificarla, adquirirá todas sus dimensiones.

7. En *Parroquia, comunidad misionera,* Ed. Desclée de Brouwer, Buenos Aires, 1956.

Misión del sacerdote en el mundo actual[1]

Parece que nos encontramos frente a una doble exigencia:

— que la Iglesia sea verdaderamente la Iglesia, y el sacerdote el hombre de Dios;

— que sea mantenido el contacto con los hombres y con los acontecimientos.

I

Primera exigencia: ser el hombre de Dios

La misión del sacerdote es esencialmente la de ejercer el ministerio de la palabra apostólica, el ministerio de los sacramentos de la fe y el servicio de la caridad cristiana, creadora de una comunidad cristiana.

1. *El hombre de la palabra apostólica.*

El sacerdote es ante todo el hombre de la fe. — Más de una vez, con ocasión de haber ido a predicar sobre la misión del sacerdote, en parroquias rurales, he hecho notar que, en el pueblo, hay dos o tres casas que tienen una línea particular: la escuela; algunas veces, el ayuntamiento; y siempre, al menos, la iglesia, la cual, desde el punto de vista arquitectónico, es algo completamente aparte, con su campanario, que indica precisamente que la iglesia no ha sido hecha para satisfacer las necesidades horizontales de la vida, sino

1. Reproducción taquigráfica de la conferencia dada en la Sesión de consiliarios federales de Acción Católica Rural, Versalles, julio de 1950; texto publicado en *Les Cahiers du Clergé rural,* nº 122 (nov. 1950), pp. 385-393.

las necesidades del hombre según su tercera dimensión — su dimensión vertical —, del hombre erecto, que no ha sido hecho solamente para abrir surcos, para cultivar la tierra, para arreglar el mundo, sino para mirar hacia arriba, para tener una vida ultraterrena. Y hacía observar que, entre los habitantes del pueblo, había un hombre que no era como los otros por su manera de vivir, por su forma de vestir. Es precisamente el hombre de fe, el hombre de iglesia y de su campanario, el hombre que no está allí para enseñar a la gente cómo se cultiva la tierra, cómo se va a arreglar el cosmos, cómo hay que ejercer las propias actividades según las dimensiones horizontales de la vida humana, sino que está allí como especialista de la tercera dimensión, de la dimensión cuya actividad propia es la oración.

En la misma línea, observaba cómo, también entre los días, hay uno que no es como los demás, en el cual, en principio, se interrumpen los trabajos ordinarios, se sacan otros trajes, se tienen otras actividades. Es el día de la vida eterna, es el día en que se practica el acto propio de la vida eterna, que es la oración. Y el sacerdote es, por tanto, el hombre de la fe, el hombre de la palabra de Dios.

En estos días, hemos manipulado muchas nociones sociológicas, de economía política, hemos analizado las realidades sociales del mundo rural. Es algo rigurosamente necesario; volveré a hablar de ello. Pero, atención: nosotros no somos economistas, ni siquiera somos agentes de la civilización cristiana, no hemos sido hechos para hablar a la gente de la manera de alimentar a sus niños o de cultivar sus campos; esto podemos hacerlo ocasionalmente, pero no es nuestra misión.

Hay una época en la Historia de la Iglesia en la que se consideraba que la misión del sacerdote era ésta: es la segunda mitad del siglo XVIII, la época del filosofismo, de la filosofía de las luces, y, en los países germánicos, del josefismo... Se consideraba, entonces, normalmente — y esto provocaba reacciones emocionadas — que el sacerdote era el hombre que hacía felices a los otros hombres, que estaba allí para enseñarles cómo cuidar las abejas, cómo evitar las enfermedades, etc. Tenéis esto, todavía, por ejemplo, en «Le Curé de campagne», de Balzac, que nos presenta un tipo simpático, y, en cierto sentido, fascinante; pero el cura rural de Balzac — que no se parece en nada al de Bernanos — es el hombre que, en el fondo, anima la ciudad temporal según sus dimensiones horizontales, hace de ella una ciudad feliz temporalmente, enseña a la gente a pasar bien su domingo, a jugar a los bolos, a cantar rondas. Ahora, evidentemente, la etapa de los bolos y de las rondas está tal vez superada, pero esto puede transponerse en un estilo más moderno.

Éste no es nuestro oficio; nosotros somos ante todo hombres de otro mundo, los testigos de otro mundo.

El sacerdote es el hombre de la palabra de Dios. — Evidentemente, tendrá que ser una palabra que llegue verdaderamente a las almas. Y aquí se insinúa una crítica de la predicación eclesiástica, de la catequesis, del catecismo, cosa tan importante, puesto que, en la mayor parte del país, los niños pasan por el catecismo.

Tenemos, pues, en la palabra de Dios un instrumento de acción excepcional. Cuando yo estaba en el seminario del Instituto católico, me acuerdo que nos decía el superior, M. Verdier: «Señores, piensen que nosotros tenemos todos los domingos unas cuarenta mil predicaciones; ¿qué partido político tiene la posibilidad de hacer cada domingo cuarenta mil discursos? ¿Qué es lo que queda de esta labor?» Yo ya sé que hay auditoiros miserables: el pobre cura tiene ante sí a quince criaturas, a otras tantas mujeres, a dos hombres, y todavía... Ya sé que el dispendio de energías necesario para llenar estos lugares vacíos es terrible; pero, al menos, hay todavía muchas veces auditorios, gente que viene. Seamos ante ellos los testigos de otro mundo, los testigos de Jesucristo, los testigos de Dios: hombres que afirman las realidades celestiales y enseñan cómo hay que alcanzarlas. Tengamos una palabra directa, que, saliendo viva de nuestra conciencia, pueda echar raíces en la conciencia de los demás hombres. No seamos sólo una especie de transmisores de ortodoxia catequística, que dan la cosa que se ha convenido que había que dar. Esta palabra convenida no nos afecta ni a nosotros ni a los demás; no sale viva de nosotros, y, por tanto, no echa raíces en las conciencias humanas. No temamos, pues, en la predicación hablar en primera persona, aportar nuestro propio testimonio de hombre religioso.

Mirad, no es que yo esté en absoluto en contra del hecho de que haya que catequizar, es decir, dar la verdad objetiva. Tuve la suerte, siendo niño, de tener un párroco que predicaba de una manera admirable, muy sencilla. La mayor parte de sus sermones empezaban de la manera siguiente: «Hermanos, el catecismo dice... (por ejemplo): la misa es la inmolación incruenta de Jesucristo»; luego, comentaba esto de manera muy sencilla; enseñaba. Era un hombre de fe, un hombre de doctrina; enseñaba. Y, por esto mismo, uno se encontraba ante sí con la afirmación de una cosa fuerte; de la doctrina católica en su fuerza; era impresionante, y marcó a toda una generación. Yo le habría echado un poco en cara que no aportara su testimonio personal, que fuera, si queréis, con exceso el transmisor impersonal de una doctrina enteramente objetiva, totalmente

hecha. Hubiera querido que hablara más en primera persona. Somos educadores en nuestras palabras; y la educación, en el fondo, es esencialmente el ejemplo; es esencialmente hacer hacer, mientras uno va delante haciendo junto con los educandos; enseñar a orar, por ejemplo, orando con, orando ante la gente.

2. *El hombre de los sacramentos de la fe.*

También aquí, qué diferencia entre el hombre, el sacerdote que es simplemente el ministro de un sacramento objetivamente válido, y un hombre religioso que realiza un misterio, bajo cuya influencia se halla él como el primero. Qué diferencia, en la manera de confesar, entre el molinillo de absoluciones — yo conocí en otro tiempo a un sacerdote que batía records de velocidad —, y la manera de confesar entregándose, siendo verdaderamente el padre, el hombre, el hombre *con,* el hombre con el alma del pecador; el hombre que intenta volverle a dar calor, llevarla adelante.

Y en los últimos sacramentos: la diferencia que puede haber entre la manera de administrar los sacramentos a un enfermo, de forma totalmente objetiva, banal, seca; y, al contrario, la manera de hacerlo un hombre religioso, que tiene poderes que los fieles no poseen, y que, por la forma como los celebra, se introduce, se inmerge totalmente en medio de los fieles. Es una idea familiar a Olier la de que el sacerdote, pese a su dignidad y a sus poderes, se vuelva a inmergir espiritualmente en el cuerpo de los fieles, se haga como uno de ellos, animando desde dentro ya sea al individuo, ya al pequeño grupo en el que se encuentra como hombre religioso.

Hay, también, la manera de celebrar la misa, la Eucaristía. Yo ya sé lo difícil que es, cuando uno percibe que, a sus espaldas, las piernecitas de los niños se agitan, que se charla, que se hace ruido... Sé la dificultad, pero sé que es un hecho que hay sacerdotes que llegan a dar la impresión de hombres religiosos, y llegan, así, a educar a su pueblo.

3. *Finalmente, una comunidad animada por la caridad.*

El sacerdote que alienta la caridad, con el inmenso valor de irradiación de un grupo donde existe la caridad. ¿Habéis estudiado la manera cómo la Iglesia antigua, la Iglesia primitiva, fue misionera? En cuanto a mí, quedé extraordinariamente sorprendido al comprobar que el motivo propiamente misionero aparece muy poco en los textos antiguos. La idea que tanto nos preocupa de ir a atacar apostólicamente a los hombres no parece primordial en la Iglesia antigua.

La Iglesia antigua fue apostólica, gracias a la irradiación de las células de amor que constituían los cristianos. Así se estableció la cristiandad, por una irradiación de hombre a hombre, de grupito a grupito, mucho más que mediante un ataque frontal, el cual, por lo demás, era casi imposible en la época de las persecuciones. Con frecuencia, comparo la labor apostólica y misionera de la cristiandad antigua con el procedimiento de reproducción de ciertas plantas por acodo : las fresas, las vides ; si se coloca un tallo en la tierra, vuelve a echar raíces ; y se podría así, poco a poco, a partir de un único tronco, ocupar todo un terreno. Creo mucho en este procedimiento por acodo : transmisión de la fe que, de una conciencia viva, echa raíces en otras conciencias. Y esto tiene todavía más fuerza a partir de una pequeña comunidad, de grupos de caridad.

* * *

En todo esto, quiero subrayar que, en su aspecto esencial, nuestra función sacerdotal hace de nosotros los ministros de las cosas de arriba. Acordaos de estas palabras que tantas veces recitamos en la Liturgia pascual, que deberían resonar en nuestras conciencias como una especie de leitmotiv permanente : «Los que habéis resucitado con Cristo, volveos hacia las cosas de arriba, poned vuestro corazón en las cosas de arriba, habitad en donde está vuestro jefe, en donde está vuestro motivo de vida y de esperanza : Jesucristo, que está en los cielos.» Jamás tendremos bastante conciencia de que nuestra vida está arriba, de que nuestra vida «está escondida con Cristo en Dios», como dice san Pablo.

Me complace esta fórmula de san Pablo, y no la aplico únicamente a mi vida personal, sino a mi vida apostólica. Creo de esta manera que nuestra vida apostólica es también algo que está escondido con Cristo en Dios, algo de lo cual no podemos darnos cuenta completa, que es un misterio. La Iglesia se construye, como veis, con hombres, desde la tierra, pero su fundamento está en los cielos. Lo que vemos aquí abajo es relativamente poca cosa, es su *sacramentum,* no su realidad de gracia. La verdadera realidad de la Iglesia se construye al otro lado del velo, en los cielos. Está constituida con todo lo que nosotros proyectamos más allá del velo de las cosas visibles, y que volveremos a encontrar al otro lado de este velo, en Cristo.

Entonces, cuando estudiemos — cosa indispensable, que nunca será excesiva en la época actual — las implicaciones terrestres de nuestro apostolado, las técnicas de inserción y de eficacia de nuestro apostolado en el mundo actual, no olvidemos que todo esto es un

servicio, y que lo esencial es esta parte invisible, pendiente de los cielos, de la cual somos los testigos, los ministros. En respuesta a esta pregunta, «¿Cuál es la misión del sacerdote en el mundo rural?», diré, en pocas palabras, que lo que creo primordial es que la Iglesia sea real y puramente la Iglesia; que se dé el testimonio de las cosas del otro mundo de forma verdadera y pura; tal vez, a través de nuestro fracaso, como sucedió con Jesucristo: su testimonio fue dado en la cruz. Y, según san Pablo, el plan de Dios es la sabiduría de la cruz, que derrota a la sabiduría del mundo.

Estudiando la evolución del mundo rural, habéis practicado un poco la sabiduría del mundo. Era necesario; pero que esto no nos haga olvidar nunca la Sabiduría de la Cruz, es decir, que lo esencial de nuestro apostolado es verdaderamente esta parte de misterio, de invisible, según la cual nosotros somos los testigos del otro mundo, los testigos locos del otro mundo, y tanto más locos, cuanto más tienen, muchas veces, la impresión de no estar muy seguros de lo que dicen.

Me imagino que a vosotros os sucede como a mí; cuando doy testimonio de las cosas del otro mundo, y cuando las introduzco en mi vida mediante la oración, me aplico continuamente esta palabra del Evangelio: «creo, Señor, pero ayuda mi incredulidad». En el momento mismo en que creo, siento que vacilo, que no estoy seguro de lo que creo. Y hago alusión aquí a una dificultad que es permanente en la vida de los hombres espirituales, en la vida de los creyentes, y que, según mi opinión, va a tener una actualidad, cada vez más palpitante, para nosotros. Creo que en el mundo que se conquista cada vez más con armas terrestres, en el mundo de las técnicas de las cuales el hombre es el rey mediante su inteligencia, será cada vez más difícil, al hombre de fe, el creer; cada vez más nos sorprenderemos a nosotros mismos examinando nuestros sentimientos y diciéndonos: «eso digo yo; pero, ¿lo creo?».

No podemos salir de esta situación sino mediante un acto de fe. Para esta cosa misteriosa que es la fe, cuya clave está en el interior, ninguna clave exterior es verdaderamente eficaz. Hay motivos de credibilidad, motivos de apologética, motivos de experiencia; las cosas de la fe se sienten de tiempo en tiempo; pero finalmente todo se encuentra encerrado dentro de la fe.

A menudo nos encontramos solos con este velo, con este muro detrás del cual están escondidas las cosas de las que debemos ser los testigos, y es extraordinariamente difícil ser así el testigo de cosas espirituales, en medio de un mundo impulsado por un movimiento formidable de construcción, de vida, y al margen de toda hipótesis espiritual y sobrenatural. Con todo, ésta es nuestra función; esta-

mos llamados a ser el punto de enlace entre el orden de la tierra y el orden del cielo.

Jesucristo es el único punto mediante el cual el mundo de arriba y el mundo de abajo tienen contacto. Pero ahora es invisible. Se ha escogido a transmisores de su única mediación : son los apóstoles, los sacerdotes. Por medio de nosotros, pobres hombres, por medio de nuestra propia fe vacilante, debe realizarse la comunicación de los dos mundos : del mundo de abajo, con el formidable poder de atracción vertiginosa, y del mundo de arriba, con su inmensa riqueza, pero riqueza escondida. Nos hallamos en el punto de confluencia, y ésta es la grandeza de nuestro sacerdocio. Hay que introducirse en medio de los hombres con esta conciencia de nuestro carácter de mediadores, la conciencia de tener que realizar la unión del mundo de abajo con el mundo de arriba.

Esta es nuestra misión esencial. Si no hacemos esto, no somos sacerdotes ; lo somos por la sotana y por la consideración social ; lo somos por nuestro «carácter» y por los poderes recibidos en la Ordenación ; pero, no lo somos en nuestra alma y por la actividad eficaz («sin mí, nada podéis hacer», dijo Nuestro Señor Jesucristo), no estamos en Él.

II

SEGUNDA EXIGENCIA : CONTACTO CON LOS HOMBRES Y CON LOS ACONTECIMIENTOS

Resumo, pues :

En primer lugar, que la Iglesia sea verdadera y puramente la Iglesia, y esto mediante nuestra cualidad de hombres de Dios, de testigos de la fe ; de lo cual se sigue nuestra cualidad de hombres religiosos en el ministerio de la palabra apostólica, en la celebración de los sacramentos de la fe, en la animación de las comunidades de caridad cristiana.

En segundo lugar, como puntos de unión entre el mundo de arriba y el mundo de abajo, como mediadores entre Dios y los hombres, que ejecutan la misión de Cristo visible, debemos ser *el hombre de Dios y el hombre de los hombres.*

Debemos, en cierta manera, estar entregados a las dos cosas de las que somos los mediadores ; entregados totalmente a lo de arriba, a las cosas de la fe, y entregados totalmente a lo de abajo, a la efervescencia de la actividad humana. Tenemos que ser los hombres de

Dios, pero también los hombres de los hombres ; no de una manera teórica, sino de una manera concreta, real, con todas las implicaciones de este realismo.

La crisis apostólica moderna — entiendo por esta crisis, la conciencia que hemos adquirido del estado real de nuestro campo de apostolado — nos ha hecho sentir que la Iglesia está también hecha por los hombres y para los hombres. Toda clase de circunstancias habían llevado a la Iglesia a tenerse a sí misma como algo totalmente hecho, como un conjunto de objetos en sí, un dogma totalmente fabricado, un culto totalmente fabricado, que se sostendría por sí mismo, aunque no hubiera nadie que lo practicara, a condición de que hubiera, cuanto menos, un sacerdote para celebrarlo.

1. *No cosas en sí, sino cosas de alguien.*

Tanto si se trataba del dogma, en estado de ortodoxia totalmente hecha, como si se trataba de la liturgia totalmente hecha, todo esto parecía algo así como cosas aisladas de los hombres, cosas que se sostenían por sí mismas ; igualmente, la Iglesia era concebida, poco más o menos, de esta manera. La Iglesia era el papa, la jerarquía, los obispos, todo el aparato, que existía como en sí mismo. Como si Francia fuese la legislación, las leyes, la constitución, el cuerpo de funcionarios. Nos dimos cuenta, en 1940, de que Francia no existiría si no hubiese sido más que aquéllo, y si no hubiese estado constituida continuamente por los franceses. Igualmente, comprendimos mejor que la Iglesia, con su dogma — que no está por hacer, sino que ya está hecho —, con sus sacramentos, que también están hechos, con su jerarquía, con su cuerpo de funcionarios, con su aparato, comprendimos, digo, que la Iglesia, a pesar de todo esto, no existiría si los fieles no la hicieran continuamente... La Iglesia es la sociedad o la comunidad de los que tienen la fe, de los fieles.

Y, en este momento, estamos en condiciones de redescubrir — y pienso yo que éste es el sentido profundo de todo el nuevo movimiento pastoral, que todavía busca definirse — que los diferentes actos que componen la Iglesia : fe, sacramento, comunidad, no son cosas en sí, sino cosas *de alguien*.

Cuando pienso en el estado de nuestro dogma, tal como se encuentra en la enseñanza, en el catecismo, encuentro que es una cosa en sí y que a menudo no es ya cosa de nadie, no es pensado por alguien de una manera viva. Tenemos una tendencia excesiva a contentarnos con un dogma en sí, que no está por hacer, sino totalmente determinado en los catecismos, en los manuales de teología. Nosotros lo proclamamos, somos transmisores del dogma ortodoxo

y nada más. Estamos en condiciones de percibir que el dogma tiene que ser dogma de alguien, de que tiene que ser el pensamiento vivo de alguien, de lo contrario, no produce fruto.

Esto es todavía más claro en el aspecto del culto. Bismarck, explicando la diferencia entre el protestantismo y el catolicismo, decía esto: «Si no me equivoco, en la Iglesia católica, la Iglesia puede existir sin fieles, puede existir sola; porque su acto esencial, la misa, puede ser celebrada sin fieles.» Es verdad... Tenemos una Iglesia que puede subsistir en el clero solo. Creo personalmente que esto es muy profundo y que está vinculado con la estructura doctrinal del catolicismo, «mientras que el protestantismo, añadía Bismarck, no existe más que mediante la comunidad, el culto del protestantismo no es sino lo que resulta de la comunidad de los fieles. El culto protestante es imposible fuera de esta comunidad».

La verdad total incluye ambas cosas: el acto jerárquico y la participación de los fieles; nuestro culto tiene que ser el culto de alguien; ¿cuál es la impresión que tiene uno cuando entra en una iglesia y se coloca mentalmente en la situación de uno que no pertenece a ella? Tengo la costumbre, ante cualquier manifestación católica, de hacer un doble acto: por una parte, participar como fiel, como miembro de la comunidad cristiana, en el acto que se celebra, y, por otra, de vez en cuando, salirme con la imaginación y colocarme, como dice hermosamente el P. Levie en un libro que os recomiendo, «bajo la mirada del incrédulo». Cuando entro en una iglesia y me pregunto, «¿Qué impresión puede causar esto?, ¿qué expresa esto?, ¿qué le dice este culto, esta misa, a uno que no conoce la doctrina?», llego aproximadamente a esta conclusión: es algo que se hace ante un público, pero no algo que sea el culto de una comunidad. Es un culto celebrado por un hombre ante otros hombres — a veces ante nadie —, pero no es el culto de alguien. No es el culto de una comunidad.

2. «*Estar con*».

Nos hemos dado cuenta de que la Iglesia estaba hecha por los hombres, y de que, por tanto, el sacerdote debía ser el hombre de los hombres. Pero la humanidad no es algo abstracto, una especie de bloque impersonal; la humanidad existe en el espacio y en el tiempo. No es el hombre en sí, sino hombres concretos, que existen «en situación». Los hombres, pues, existen en ciertas condiciones de espacio, de tiempo, de modalidad de vida concreta. De aquí la necesidad, para el sacerdote, de estar con los hombres, no junto a ellos, no frente a ellos, sino con ellos. Gabriel Marcel ha hecho un

análisis muy interesante de esta expresión «*estar con*». Y observa que estar con es algo muy diferente de estar ante, muy diferente de estar junto a. Puedo, por ejemplo, todas las mañanas encontrar a ciertos hombres en el mismo autobús, hacer con ellos el mismo trayecto, y no haber tenido nunca contacto con ellos. Yo estoy junto a ellos, no estoy con.

Al sacerdote le es imposible llevar a cabo esta función de mediador entre Dios y los hombres, sin ser verdaderamente de los dos mundos, sin estar con Jesucristo y con los hombres. Pero no se puede estar con los hombres sino estando en las condiciones concretas en las que se encuentran estos hombres, fuera de lo cual su humanidad no sería más que una abstracción.

3. *Suscitar la pregunta antes de dar la respuesta.*

Todavía hay más: la necesidad que siente la época moderna, y, sobre todo, la contemporánea, no sólo de responder a las preguntas de los hombres y de estar con ellos, de conocerlos, de estar aglutinado con ellos, sino la necesidad de que antes de responder a una pregunta religiosa cualquiera, sea suscitada esta pregunta. Porque los hombres a los que hemos sido enviados en nuestra época, en el fondo, no tienen preguntas, y nos dejarán circular por medio de ellos con nuestra sotana, mirándonos a menudo con simpatía, y, a veces, con curiosidad, y, con mucha frecuencia, de una manera totalmente indiferente. Para muchos, nuestra sotana y nosotros mismos, y lo que llevamos con nosotros (nuestros sacramentos y nuestra palabra) no representa rigurosamente nada. De aquí que sea necesario, para aportar una respuesta eficaz, suscitar la pregunta, despertar en los hombres una necesidad de alimentar su vida según la tercera dimensión, la dimensión espiritual. Más aún: no sólo hay que despertar la pregunta, sino también hacer posible que estén atentos a la pregunta, y, por lo tanto, eventualmente, a nuestra respuesta. Ya sabéis que ciertas condiciones de vida imposibilitan de hecho a ciertos hombres tener preocupaciones espirituales de la tercera dimensión, sujetos como están, en todo lo que son, a las dos dimensiones terrestres, de manera que no les queda nada disponible para la tercera.

Es un hecho que exigiría ser estudiado, que un cambio en las condiciones de vida, que la Iglesia no ha podido o no ha sabido seguir en el siglo XIX, es una de las principales causas de la pérdida de la fe en grandes sectores de población. Es un hecho que, cuando, en el siglo XIX, empezó el fenómeno de la industrialización, se constituyeron núcleos nuevos de viviendas humanas que no obtuvieron

ningún cuidado pastoral, ni siquiera a menudo una iglesia, una iglesia material (porque era muy difícil construirlas en el régimen concordatorio, que exigía autorización del Estado, y éste no era propenso a concederla). Y con mucha frecuencia hemos visto surgir nuevos bloques de viviendas de considerable magnitud, que son verdaderos pueblos, casi ciudades, que se levantan a 3 ó 4 kilómetros de una iglesia, sin ningún medio propio v adaptado a la actividad pastoral.

Ahora tenemos otros instrumentos ; tenemos, ante todo, la libertad, la libertad en la pobreza — nunca hay libertad sino en la pobreza — ; otros instrumentos intelectuales, instrumentos de análisis sociológico. Nos encontramos ante complicaciones enormes. No basta con decirlo ; hay que hacer este análisis ; hay que crear un organismo, lo cual supone tiempo, competencia, locales, hombres.

Evidentemente, en estas condiciones, el sacerdote va a quedar en gran parte absorbido por funciones que no son esencialmente sacerdotales, pero que son rigurosamente necesarias, en una línea de realismo apostólico, para que nuestra función de mediadores entre Dios y los hombres, de punto de unión entre el mundo celestial, invisible, de la fe, y el mundo de los hombres, que es el mundo de la transformación técnica, la ordenación ardiente y eficaz del planeta, sea realizada eficazmente...

4. *Necesidad urgente de una acción educadora.*

Para terminar, quisiera ocupar vuestra atención con un punto que es siempre útil poner de relieve : la necesidad de insistir de una manera sistemática y continua en el papel de educador, propio del sacerdote. Esto es necesario por muchas razones, y, ante todo, a causa de la situación de no-cristiandad, dentro de la cual, en todo el conjunto del país, nos encontramos de una manera definitiva.

Nunca nos excederemos en tener conciencia de que vivimos en una sociedad completamente diferente de la sociedad medieval, la cual, en nuestro país, se prolongó prácticamente en el Antiguo Régimen y se prolonga todavía en algunas regiones, porque las situaciones históricas no comienzan ni terminan nunca a una hora y en un día determinado. En muchas regiones de la Tierra existen todavía situaciones medievales, es decir, que en ellas se vive todavía la Edad Media. La situación de cristiandad se caracteriza por un hecho : toda la vida, toda la sociedad pretende ser cristiana en su misma organización, y de esta manera las mismas instituciones eran las que se creía que hacían por sí mismas, mediante su propio peso, a los cristianos ; la familia, la escuela, los organismos profesionales,

todas estas instituciones, bajo la regulación directa de la Iglesia, cristianizaban en virtud de su propio peso. Yo diría que, en la hora actual, la situación es exactamente inversa : mientras que en otro tiempo las instituciones situaban en un ambiente cristiano, actualmente todo reposa sobre las conciencias individuales, y, a partir de las conciencias individuales, se puede esperar la transformación, en cierta medida, de las instituciones, de las condiciones colectivas de vida. Repitiendo una expresión de Maritain, hemos entrado en un mundo de cristiandad profana.

El futuro de la religión depende de las convicciones profundas, personales. Lo que, en consecuencia, hay que hacer es, esencialmente, educar las conciencias ; educar a militantes, a hombres de fe y de oración, a través de todas nuestras actividades técnicas, de todas estas adaptaciones a las que nos obliga la situación que hemos analizado.

Los fieles estaban demasiado habituados a seguir consignas totalmente hechas ; a pedir a sus sacerdotes la solución para aplicarla luego sencillamente. Añadiría que los mismos sacerdotes han estado habituados a la misma actitud : obedecer y, ante cada situación que se presenta, pedir la solución para aplicarla.

Lo que hace falta es, pues, hacer obra educadora, educar la conciencia religiosa de nuestros fieles y en primer lugar la nuestra ; y esto con ocasión de hechos concretos, de iniciativas que hay que tomar, de responsabilidades que hay que aceptar. De lo contrario, nos arriesgamos a una catástrofe ; tendremos hombres que, en el momento de la acción, sólo sabrán volverse hacia un poder demasiado lejano, ausente, y que, por su posición, no podrá, por otra parte, darles la solución concreta.

Creo, pues, que entramos en una era de cristiandad profana, que supone, por parte del sacerdote, una especie de primacía de la actividad de educación. Esta será siempre una actividad personal, pero sólo podremos encontrar los medios necesarios en equipos, en la comunidad sacerdotal de los responsables de un determinado sector, porque un hombre solo es impotente en este aspecto. Su conciencia, frente a la acción concreta, sólo podrá sacar fuerzas del equipo sacerdotal, que es verdaderamente la unidad de trabajo. Este es un hecho del cual se podrían encontrar ejemplos en la Historia de la Iglesia en el siglo XIII, en el siglo XVII y en muchas otras épocas. Siempre que la Iglesia ha sido plenamente misionera, ha estado plenamente en contacto, ha sido plenamente eficaz en captar los giros que tomaba la actividad humana, ha desplegado su aspecto comunitario : esta respuesta de la Iglesia fue impresionante al principio del siglo XIII, porque la Iglesia captó las particularidades de la época de una ma-

nera excepcional; y el momento era tan difícil como el nuestro: fue el momento, sociológicamente hablando, de la aparición de los municipios, algo muy diferente de todo lo que hasta entonces se había visto. La respuesta fue dada por comunidades.

En el siglo XVII, ocurrió algo idéntico; la forma de la Iglesia sólo pudo realizarse mediante comunidades; después del concilio de Trento, las primeras tentativas de formación sacerdotal, que respondían a los deseos del concilio, fracasaron, porque eran tentativas individuales, por ejemplo en las diócesis de Rouen y de Reims. Sólo triunfaron las empresas que tenían por base a comunidades: san Vicente de Paúl, Olier...

Este realismo apostólico que, en el contacto concreto de la acción, no afectará más que a la conciencia personal de los militantes y a la nuestra, tendrá que alimentarse en la comunidad sacerdotal; comunidad, que tendrá que establecerse sobre la base de la fe, de los sacramentos de la fe y de la comunidad de caridad, que son los tres elementos constitutivos de la Iglesia. Fe, es decir, intercambio de testimonios espirituales; sacramentos de la fe, es decir, culto y oración en común, y si es posible, Eucaristía en común, según las posibilidades que ofrecen las rúbricas actualmente; y, finalmente, comunidad de caridad.

Actualmente, estas cosas son tan conocidas, evidentes, que es inútil insistir en ellas: lo que hay que hacer es practicarlas.

Jesucristo en Francia[1]

No se va a escribir aquí una crónica sobre la renovación bíblica o sobre el movimiento litúrgico; como tampoco sobre el esfuerzo pastoral o catequístico; no se van a señalar los jalones de la trayectoria que ha seguido el progreso de un laicado de Iglesia, ni a describir las principales corrientes de ideas, la crítica del moralismo y la búsqueda de una religión adulta, verdadera, apta para unos hombres entregados a una vida real y difícil; ni tampoco se va a describir el descubrimiento de la dimensión histórica del cristianismo, de su valor de esperanza, del carácter decisivo del término final hacia el cual todo se encamina («escatología»). No se va a hablar de los sacerdotes obreros...

Se intentará, más bien, «situar» todo esto, y también algunas otras cosas, destacando los problemas esenciales con los que se enfrenta la Iglesia en nuestros país, a partir de qué datos y con qué consecuencias. Todo esto, efectivamente, tiene un sentido con relación a un movimiento de fondo, que es el mismo de la vida y de la conciencia presente del catolicismo francés. Nuestro intento sería captar este movimiento. De esta manera podremos responder a la pregunta que se plantean a propósito de nosotros nuestros amigos del extranjero: ¿decadencia, crisis inquietante, o renovación y vitalidad llena de promesas?

El catolicismo francés, efectivamente, es seguido, a la vez, con un interés casi excesivo y con preocupación. Francia es un país de práctica débil y de fidelidad a las grandes formas religiosas tradicionales; un país de iglesias medio vacías y de irradiación mundial, de seminarios con demasiada frecuencia despoblados, y de vocaciones misioneras y contemplativas. En nuestro país, las ideas están

1. Artículo aparecido en *La Vie intellectuelle* de febrero 1954, pp. 113-130 (n.º especial: «Chances de la France»). La fecha es importante aquí, por razón de la coyuntura por la que pasaba entonces la Iglesia de Francia.

en efervescencia y llegan fácilmente al paroxismo, con una especie de generosidad o de radicalismo del espíritu; el pensamiento sueña en cruzadas o en revoluciones, y las discusiones toman cariz de guerra civil. Pero, Francia es también un país religiosamente tradicional y sumiso, cuya historia manifiesta que no tiene espíritu cismático. Con todo esto, Francia inquieta, y no se puede prescindir de ella. Habría un vacío en el mundo — en la Iglesia — si dejase de existir y de ser inquietante...

Todo lo que hay entre nosotros de movimiento, todo lo que se ha encontrado o que se busca, proviene de que se ha tomado conciencia de las dimensiones reales de la tarea apostólica. En cierto sentido, es un despertar. Un despertar parte siempre de una experiencia que ha provocado un choque y suscita hombres nuevos. En el siglo XVI, por ejemplo, entre la reacción contra la paganización de la existencia en Italia y el choque de la Reforma, toma cuerpo el gran impulso misionero que siguió al hecho de haber tomado nueva conciencia de las dimensiones de la humanidad y del mundo. El instrumento de esta nueva conciencia fue una nueva experiencia geográfica, y, luego, etnográfica. Esto provocó, en el sector de la Iglesia que tenía esta experiencia, un impulso y unos problemas que no tenían los otros sectores. La oposición de los jansenistas a los jesuitas fue, en parte, al margen de las cuestiones de espiritualidad, de escuela y de clientela, la de unos hombres confinados en su san Agustín y en sus prácticas, frente a otros conocedores de las humanidades, de los espacios y de los vientos de un mundo más vasto.

Nuestra conciencia nueva, principio de nuestro despertar, es el fruto de dos momentos sucesivos y opuestos: primero, las experiencias severas de medio siglo de historia (1876-1914), y, luego, una experiencia de contactos, una aceptación de las agitaciones, más adelante, del diálogo y de las consecuencias que trajo consigo; nuestra salida del ghetto y el descubrimiento de un mundo, del mismo mundo al que nosotros somos «enviados», de cuya profundidad y auténticas dimensiones no tenía realmente conciencia.

Este mundo que había que ganar para Cristo se nos presentó, primeramente, como mucho más extenso de lo que nos figurábamos. Sucesivamente, mediante el método de encuesta practicado en la Acción Católica, y, luego, con ocasión y, si así se puede hablar, al amparo de la guerra, de las evacuaciones, de la cautividad, de las miserias comunes, de la Resistencia, y, finalmente, gracias a las prospecciones sistemáticas y a la sociología religiosa, hemos adquirido un conocimiento verdadero del estado real del campo apostólico. El descubrimiento no se ha limitado a ser científico, no ha sido

solamente realizado por sacerdotes y laicos, por jóvenes y muchachas entregados verdaderamente a Jesucristo, sino que ha sido iluminado por «profetas», por hombres que reconocían una voluntad de Dios en los acontecimientos del tiempo: Cardijn, Godin, el cardenal Suhard, y todos los que prolongan su línea entre nosotros.

Pero el mayor descubrimiento no fue el de la expansión, sino el de la densidad. Vimos claro que no sólo teníamos ante nosotros a hombres de nuestro mundo espiritual sencillamente reticentes o abstencionistas, e incluso resistentes a las exigencias de la religión, sino que, alrededor de nosotros, envolviéndonos y metiéndosenos por los poros, teníamos otros mundos espirituales con su propia consistencia, sus valores, que desconocían, más o menos completamente, el nuestro. Existían, al menos, dos de estos mundos, que teniendo relaciones entre sí, no por esto eran menos distintos: el mundo laico y el mundo proletario.

He aquí un dato importante de la situación francesa: Francia es el país del filosofismo, de la Revolución, de 1830 y de 1848, del laicismo político y de la laicidad escolar. En uno de mis exámenes de bachillerato, tuve que hacer una redacción sobre la frase de Michelet: «El gran siglo, fue el dieciocho.» Francia es, tal vez, el país en el que el mundo laico tiene más consistencia como mundo espiritual de valores, *en simbiosis con un catolicismo verdaderamente vivaz*. Y los valores de este mundo laico son fáciles de enumerar: respeto del hombre, de su razón, de su libertad, desprecio profundo, espiritual, del clericalismo y de lo arbitrario. El mismo Michelet veía «la verdadera luz del mundo moderno» en esta frase que él había tomado de Vico: «La humanidad es su propia obra.» Con Michelet, un hombre muy característico de esta Francia sería, sin duda, Proudhon.

Proudhon es también el contemporáneo, y un poco el profeta, de la aparición de un pueblo nacido, más que de la revolución intelectual, moral y política del siglo XVIII, de la revolución industrial que, en nuestro país, hace sentir sus consecuencias en la primera mitad del XIX. La palabra «proletario» aparece por primera vez en 1817. Es la transcripción de una palabra latina que, en Roma, designaba a los que en el censo contaban por su *proles,* por su número de hijos, pero no pertenecían a ninguno de los estamentos de la Ciudad y, según la definición de Toynbee, estaban en la sociedad sin ser de ella. La concentración industrial arrancó a los trabajadores de su enraizamiento en las estructuras y en las tradiciones locales, incluidas las tradiciones y las estructuras religiosas, y los redujo al estado de «masa», dándoles, tanto desde el punto de vista del trabajo, como desde el punto de vista de la habitación, de los transpor-

tes, de la cultura, de la organización de su defensa, un condicionamiento de masa. Nació así un nuevo pueblo, al margen de la maternidad de la Iglesia, la cual, en un principio, no lo reconoció como pueblo: un pueblo frustrado, que pronto estuvo animado de una reacción y de una voluntad de lucha, que era la revuelta de los productores contra las condiciones de producción, de la cual habla el *Manifiesto comunista* de 1847.

En esta fecha, no hacía mucho que Pío IX había subido al solio pontificio. Tenía sobre todo la preocupación de defender a la Iglesia contra los ataques de las revoluciones modernas, y de lograr la concentración católica, con vistas a reconquistas fecundas en Europa y más allá de los mares. Su *Syllabus* concluía con una ochentava proposición (condenada), que decía así: «El Romano Pontífice puede y debe reconciliarse y transigir con el progreso, con el liberalismo y con la civilización moderna.» También de la mitad del siglo XIX, e incluso desde 1830-31, *(L'Avenir)*, data la profunda división de los católicos franceses, que no se han vuelto a encontrar unidos más que en la cuestión de las escuelas cristianas (una unidad de la que hoy día se puede preguntar si no está también amenazada de pulverización). Había, por un lado, los que querían aceptar su siglo, previas las purificaciones necesarias; y, por otro, los que se oponían obstinadamente. La división existe todavía, aunque la proporción de los dos campos ha cambiado profundamente; esta división va acompañada de cierto «malestar» en muchos, provocado por el hecho de que los que están *contra* utilizan ampliamente la denuncia secreta a Roma: una verdadera enfermedad, si se considera el grado de extensión que ha tomado, y una enfermedad muy específicamente francesa. Esto forma también parte de nuestra coyuntura y de nuestros problemas.

Nuestros problemas son interesantes en otro sentido. Llegamos así al centro, al corazón mismo de nuestra coyuntura. Esta coyuntura está determinada por la llamada de un mundo que hay que volver a ganar. Volver a ganar en extensión: dos terceras partes de hermanos nuestros viven indiferentes o vagamente simpatizantes, como si Jesucristo no fuese, también para ellos, el Salvador y la Verdad. Volverlo a ganar en profundidad: estos hombres son espiritualmente extraños a lo que nosotros representamos, y constituyen otro universo de vida, mucho más que cierto porcentaje de no-practicantes. La gran preocupación de la Iglesia de Francia consiste en estar efectiva y dinámicamente presente en este universo y entre estos hombres de cara a Jesucristo.

No es posible hablar de la situación que así se ha creado sino en términos de *misión*. Es una de las palabras-clave de la generación

actual, es posible que a veces se abuse de ella cuando se habla de «países de misión», sin darse cuenta suficientemente de que la expresión tiene un sentido canónico preciso, que no es tal vez la situación en nuestro país. Pero las expresiones misión, situación misionera, sector misionero, e incluso parroquia misionera, son, a nuestro parecer, de una indiscutible exactitud. Se percibirá, cada vez más claramente, la unidad radical del problema misionero en el mundo, y la solidaridad de todas las partes de la Iglesia en una *situación misionera* que la afecta en todo lo que ella es.

Esta situación misionera puede definirse así: como Iglesia, y de cara a Jesucristo, estar con. El elemento de distancia material es aquí secundario y accidental. Que los chinos tengan necesidad, para conocer el Evangelio, de que les sean enviados hombres *desde lejos*, está incluido en la noción canónica de misión; pero no es ni necesario ni suficiente para definir una situación misionera de la Iglesia. Ser enviado a alguien no supone necesariamente que uno se mueva localmente hacia el otro; y, viceversa, se puede estar junto al otro sin estar enviado a él. La misión se realiza cuando, en vez de encontrarse alejado, o, sencillamente, al lado de alguien, ante alguien, se está verdaderamente *con* él: no solamente por buenos sentimientos de compañerismo, por la alegría de estar juntos, sino en nombre de algo más: como Iglesia y de cara a Jesucristo. No es un hecho casual que Pío XI haya sido, al mismo tiempo, el papa de las iglesias misioneras indígenas y el papa de la Acción Católica, con la fórmula hoy tal vez superada, pero no verdaderamente caducada, del apostolado del ambiente por el ambiente.

En estas condiciones, se comprenderá que la llamada misionera que ha sonado más fuerte sea la llamada hacia este nuevo pueblo proletario, nacido fuera de la maternidad de la Iglesia, que en el fondo la Iglesia nunca ha reconocido como tal pueblo. Los esfuerzos para *estar* finalmente *con* él en vista de Jesucristo constituyen la avanzadilla de la misión interior, con todos los difíciles problemas que esta empresa ha revelado de una manera cada vez más viva, y que consisten, sobre todo, en esto: ¿cómo y *hasta dónde* estar con él? La condición del proletariado es tal, que, en nuestro país, es inseparable de su lucha por su liberación. ¿Es posible, entonces, estar con él, aun como Iglesia, sin acompañarlo en un combate frente a las exigencias del Evangelio y de la liberación, ciertamente trascendente y total, pero real y concreta, que nos aporta Jesucristo? Es inevitable que se plantee la cuestión del sentido cristiano de la historia, y que se traspase esta cuestión del plano meramente personal y espiritual al plano colectivo de la historia terrestre. Y tampoco se puede evitar el encuentro con el marxismo, no sólo como teoría,

sino como fermento concreto de lucha obrera, cotidianamente presente y activo.

Decir *no* dogmáticamente al marxismo es un acto simple, evidentemente necesario, que la Iglesia no ha dejado de realizar. Esto no deja intactas las cuestiones planteadas por el marxismo, ni las respuestas que el marxismo propone a las cuestiones planteadas por la revolución industrial; hay, con todo, en el marxismo cuestiones verdaderas y respuestas válidas. Y resulta que no todo puede ser dirimido desde arriba, mediante una simple aplicación de las verdades dogmáticas de un depósito constituido inmutablemente. Lo mismo pasa con otras grandes cuestiones planteadas por el mundo moderno. También al mundo moderno habría que alcanzarlo y estar con él como Iglesia de cara a Jesucristo, en sus cuestiones, en sus respuestas, en sus esperanzas, falsas o medio falsas. Si esto fuera interpretado como una situación misionera, habría motivo para buscar a este mundo no sólo en el orden pastoral, sino también, en el orden del *pensamiento. Existirían fronteras que debemos alcanzar,* so pena de escamotear a Cristo espacios humanos en los que Él quiere realizar su salvación. La Iglesia podría encontrarse o bien en reposo en torno a sus centros tradicionalmente ocupados, o bien, en un esfuerzo de dilatación, a partir de estos centros, para llegar a vivir las verdaderas cuestiones de los hombres. «Salvar a París, decía el cardenal Suhard en el discurso pronunciado el día 5 de diciembre de 1948, con ocasión de su jubileo episcopal, es ante todo salvar las almas de sus habitantes. Pero es también salvar la ciudad, es decir, hacerse responsable de ella tal como es, con su pasado, con su futuro, con los problemas complejos de su presente. Si paso de largo ante los problemas del presente, si no me preocupo de ellos, falto a la mitad de mi misión, puesto que desde el momento en que se plantean en mi territorio, estos problemas se convierten en diocesanos míos.»

De aquí se desprendía la posibilidad, y, por tanto, la obligación, de una dimensión misionera del pensamiento, aun del pensamiento teológico. Siempre había existido un combate pastoral contra el pecado; debía existir, además, un esfuerzo de recuperación y de salvamento de vastos dominios de valores, al mismo tiempo que un esfuerzo de conquista y de curación de los hombres. En el fondo, el combate era el mismo. Sólo que los cristianos que se lanzaban a él eran más vulnerables, y luchaban, en cierto sentido, más al descubierto. Si Francia inquietó en los años 1946 y siguientes, fue, sobre todo, porque era, más que otros países, el campo de estas luchas necesarias, pues tiene la vocación de las batallas de ideas. Aun los hom-

bres más misioneros, en el plano propiamente pastoral, se alarmaban muchas veces de intentos efectivamente peligrosos.

Que el combate era el mismo, se ve todavía por este rasgo que es, sin duda, el más radical, el más característico del movimiento religioso francés contemporáneo: la conciencia, vivida antes de ser expresada, de que no se trata de aportar desde arriba una respuesta, poseída ya enteramente, a un mundo en tinieblas, que no tendría más que recibirla tal cual. Para que la respuesta sea válida, es preciso que tenga las dimensiones y el ritmo de la pregunta, es preciso que, aun viniendo de arriba, de la fuente única de una verdad que no envejece, entre y se abra desde abajo. Es preciso que sea respetada y asumida la autenticidad de lo humano. Tal vez el fondo de las exigencias nuevas, en un país como el nuestro, consiste en una eliminación incoercible del paternalismo, que llegaría hasta oponerse al bien, si quisiera imponerse desde arriba. Observemos, de paso, hasta qué punto la autoridad de Dios, tal como se afirma en toda la *economía de salvación* de *Israel*, *en la Encarnación* y *en la Iglesia*, está lejos del paternalismo, siendo como es soberana.

Sería falso decir que el catolicismo francés ha hecho suyo el punto de vista moderno de un humanismo autónomo y cerrado, el humanismo para el cual «la humanidad es su propia obra» ; si hiciese esto, no sería ya católico. El catolicismo francés se caracteriza, con todo, por un intento de respetar la verdad de las cosas, por una abertura a lo que es del hombre, por un interés atento y respetuoso hacia la profundidad de los problemas del hombre, y, finalmente, por el gusto de esta autenticidad que se encuentra en las respuestas, cuando nacen de haber escuchado los verdaderos problemas del hombre. Este gusto por la autenticidad frente al hombre se refleja en una palabra cuyo uso es reciente, y en la extensión y densidad que esta palabra tiene hoy día: se quiere algo que no sólo sea *verdadero*, sino *válido*. Ésta es la razón fundamental de que se emplee en pastoral un método que parte de los hechos, a la manera del P. Godin ; a este método realista corresponde, en el campo de las ciencias religiosas, la abertura a los trabajos no católicos: no por un gusto despreciable de heterodoxia, sino por la voluntad de acoger todo lo que es aceptable y de respetar las cuestiones antes de proponer las respuestas. Cuando se intenta encontrar un común denominador a los diferentes tanteos pastorales de la actualidad, ora se trate de la renovación de la catequesis o de la administración de los sacramentos, ora de sociología religiosa o de liturgia en los movimientos de juventud, se llega a una fórmula de este género: substituir lo que sería un puro rito por algo que responda a una necesidad de verdad en el hombre. Cuando el joven T., habiendo oído un sermón en una

lengua que él no comprende, le pregunta a su compañero qué es lo que ha dicho el predicador, y éste le responde que ha dicho todo lo que había que decir, se puede estar seguro de que han sido observados todos los ritos de la ortodoxia, pero, también, de que no ha pasado nada. No ha pasado nada. La verdad en sí ha sido perfectamente respetada, pero no ha habido verdad para los oyentes, puesto que sus problemas humanos, la autenticidad de su vida real no ha sido, desde luego, tomada en consideración.

El problema no existe solamente a nivel de los individuos o de pequeños grupos homogéneos. Existe, como problema de conjunto con múltiples ramificaciones, a escala mundial. A la escala del mundo moderno, de cuyo seno ya quiere nacer un mundo nuevo. Los caracteres de este mundo nuevo se entrevén con bastante nitidez : las condiciones de vida en él estarán ampliamente socializadas, tecnificadas. Tocará ciertamente a los cristianos hacer prevalecer en él las exigencias de la persona, del ser hecho a la imagen de Dios, capaz de vocación y de amor. Pero tendrán que aceptar este mundo para poder dar a luz en él a la respuesta y a la salvación de Cristo, al nivel y según las dimensiones de sus exigencias. Las respuestas pretendidamente clásicas, las formas de ayer o de anteayer, son inadecuadas o inasimilables para un mundo que ha nacido después de ellas. Como decía el P. Daniélou, en Ginebra, la palabra de Dios al hombre no cambia, pero las respuestas del hombre a Dios cambian. No se puede imponer al hombre de hoy que repita, en sus formas históricamente relativas, elaboradas en una determinada fecha, las respuestas que dio el hombre de una época precedente ; estas respuestas se le podrían dictar como desde fuera y tal vez él las repetiría con sus labios ; pero no serían *sus* respuestas.

En estas condiciones, la voluntad misionera de la Iglesia impone a los cristianos que respeten, sin precipitación apostólica, un primer tiempo de presencia humilde, que sea un tiempo de escucha y de simple comprensión. No se trata necesariamente de un tiempo cronológicamente distinto y previo, sino de un momento espiritual de atención, destinado a realizar toda la verdad del «estar con». En la misión proletaria, en la cual este momento es particularmente necesario, se hablaba de entrar «por debajo». Es cierto que toda la cuestión de los sacerdotes obreros está aquí. Pero, la cuestión desborda en mucho estos casos, por más importantes y decisivos que sean. Para no citar más que otro ejemplo, con el que estamos personalmente familiarizados, el trabajo ecuménico se sitúa igualmente dentro de este clima de atención respetuosa hacia lo que hay de aceptable en las exigencias de la base. En uno y otro caso, se trata ante todo de escuchar y de comprender, de entrar en la profundidad de la

cuestión, de captar toda la seriedad de un drama de dimensión histórica. En uno y otro caso, los que no piensan más que en resultados apostólicos inmediatos preguntan: «¿Cuántas conversiones?», y toman nota de los pasos en falso, reales o supuestos, sin acabar de ver que no se trata de una simple extensión de los cuadros católicos, tal como son en la actualidad, sino de entrar en mundos diferentes o nuevos, para existir con ellos, dentro de ellos como Iglesia, de cara a Jesucristo.

La práctica actual del «testimonio» se podría relacionar con estos mismos datos de la cuestión misionera. Según una interpretación hoy muy extendida, que aquí no queremos discutir, el testimonio es esta cualidad de una vida vivida íntegramente *con*, compartiendo todo el drama de éste o del otro, de tal manera, que llame la atención, y que suscite en medio de este ambiente el nacimiento de una respuesta cristiana, que sea, simultáneamente, muy pura según Cristo e íntegramente auténtica desde el punto de vista del hombre. En el fondo, ambas cosas se completan: la pureza de Cristo y la autenticidad de lo humano. Todos los tanteos actuales, en nuestro país, están polarizados hacia estos dos puntos, entre los cuales existe una tensión cuya verdad no puede mantenerse sino a condición de que sea vivida con mucha generosidad.

También, dentro de estas perspectivas se pueden comprender, según creemos, otras manifestaciones bastante características del movimiento actual del catolicismo francés: la multiplicación de pequeñas comunidades y el papel que desempeñan en la invención de formas de vida cristiana que respondan a la doble polaridad señalada de pureza evangélica y autenticidad humana. La búsqueda de actitudes personales de *fe,* más allá de las formas más o menos tradicionales de *religión*. Junto con esto, la búsqueda de un cristianismo «adulto», la búsqueda de una Iglesia que no sea solamente un encuadramiento de hombres «que practican» una «religión», sino un signo que suscite la fe, un ambiente educativo y generador de fe adulta. Y, luego, la búsqueda correspondiente de un tipo de sacerdote, cuyo sacerdocio no sea sólo ritualista, sino profético, verdaderamente adulto, también él...

No terminaríamos de enumerar, y, sobre todo, de explicar, de ilustrar todos estos puntos. Pero caeríamos en hacer crónica, lo cual hemos querido evitar, desde el principio, para dedicar estas páginas a buscar el *sentido* del movimiento religioso actual.

Si este sentido es el que hemos indicado, hay que reconocer que plantea cierto número de problemas de los que es importante hacernos y permanecer conscientes. Son *nuestros* peligros. Son los moti-

vos de inquietud de los Pastores responsables y sobre todo del Padre común con respecto a nosotros.

El cardenal Baudrillart nos decía, en mayo de 1938: «Lo que yo por encima de todo temo, son los movimientos de conquista. Parten a la conquista de los demás y son los primeros en ser conquistados por ellos.» En el catolicismo francés actual, al menos en sus sectores de movimiento, existe una especie de obsesión de llegar a los hombres reales y a sus problemas, de presentarles un cristianismo «válido». Esto empuja a no proponer solamente un catolicismo en sí, que, por lo demás, nunca ha existido ni existe en estado puro, sino un catolicismo que forzosamente se traduce en ciertas formas históricas, más o menos ligadas a determinado mundo. En las formas que responden a las exigencias de nuestro mundo histórico, se busca un catolicismo verdadero, no solamente en sí mismo, sino también existencialmente, para los hombres de hoy. El peligro consiste, evidentemente, en buscar de tal manera una traducción para el hombre, que no se afirme ya suficientemente la necesaria primacía de lo que es dado desde arriba, que no se afirme la anterioridad de lo *verdadero* con relación a lo *válido*.

Evitar este peligro no nos parece difícil. Esto obliga, simplemente, a mirar siempre, desde el movimiento en el que uno ha entrado, a las estructuras establecidas y a respetar en ellas las exigencias imprescriptibles. La Iglesia tiene una misión en el mundo y para el mundo, pero no *es* una pura misión. Tiene de antemano una estructura y existe en sí misma, según su verdad en sí, antes de ser algo para el hombre o dentro del hombre. La Iglesia es un orden de santidad aparte, que viene de Dios y de la tradición apostólica, y que exige se mantenga y respete, cualquiera que sea la creación del mundo. Hay algunos que no ven más que este orden de santidad aparte, y se muestran poco inquietos de que los hombres pidan pan, y de que el pan que cocieron en su día nuestros padres ya no es digerible para ellos. Pero, otros oyen tan fuertemente las llamadas del mundo, que van hacia él sin preocuparse lo suficiente por lo que son en sí la Iglesia, el sacerdocio, las afirmaciones dogmáticas. Con esta convicción y tratando de ser fieles, a la vez, a la estructura y al movimiento, hemos intentado nosotros poner en relación el movimiento con la estructura, y hacer que la estructura se abra para responder a lo que exige el movimiento, tanto si se trata de ecumenismo, como de reformas, de laicado o de misión.

Otro peligro, ligado al anterior: nos alejamos cada vez más de un catolicismo monolítico. A decir verdad, monolítico nunca lo ha sido; pero, antes lo era más que ahora, porque muchos se contentaban con obedecer a lo que estaba establecido, y, sobre todo, estaban

las apariencias confortantes de un bloque sin fisura, porque los católicos vivían todos o casi todos en un mundo católico homogéneo, de comportamiento no inquietante para un tradicionalismo clerical. El gusto por la sinceridad, el interés por lo auténticamente humano, por lo válido, con todo lo que esto eventualmente lleva consigo de desconsideración para con lo que está establecido, la abertura misionera y el «paso a los bárbaros», es decir, la aceptación de un mundo nuevo, han dado al catolicismo francés un nuevo cariz. Tanto más, cuanto que el catolicismo participa en la situación del conjunto del país. Entre nosotros, si la democracia económica es poco real, si la democracia política es bastante ilusoria, la democracia ideológica está floreciente. Francia es un país profundamente dividido : el gran circo de Versalles acaba de demostrarlo sensiblemente a todo el mundo. Hay que decir, también, que el desprecio profundo por todos los totalitarismos ha ganado al conjunto de los católicos.

De manera que nos encontramos ante un pluralismo que no deja de tener peligros. No sólo el monolitismo superficial del «mundo católico» de antaño está herido de muerte, porque nos alejamos cada vez más de aquel mundo, sino que los católicos, por lealtad para con los problemas tal como los viven, realizan opciones ideológicas divergentes. A veces, sin preocuparse mucho de las exigencias de obediencia y de las de la comunión que hay que mantener con todos sus hermanos ; a veces, con un radicalismo sordo para el diálogo, que no es sano. Existe el riesgo de que, al margen de una Iglesia legal, hacia la cual una lealtad sentimentalmente sincera es una actitud insuficiente, se creen capillas ideológicas, que son una especie de patrias espirituales y desempeñan un papel de Iglesia real, que en realidad las coloca en situación de medio cisma moral para con la gran Iglesia, la única que lo es. De manera que, entre nosotros, existe, latente, un problema de unidad en el plano de la misma Iglesia. Sería totalmente insuficiente plantear este problema y buscar su solución sólo en términos de obediencia, aunque tenga también que ser planteado en estos términos y sea urgente afirmar entre nosotros el deber de obedecer. Habría que hablar, sobre todo, de las exigencias de la comunión, y buscar un apoyo eficaz en este sentido profundo del misterio de la Iglesia, que tantas cosas han contribuido a restaurar y a alimentar desde hace un tercio de siglo : la mística de la Acción Católica y de los movimientos de juventud, la renovación litúrgica, los estudios teológicos, y hasta estas pequeñas comunidades que, con un cierto peligro de transformarse en capillas, han sido, tan a menudo, el lugar donde se ha vuelto a descubrir el misterio de Dios, de Cristo y de la Iglesia.

A veces, se oye hablar de un peligro de «neoprotestantismo». Es cierto que muchas cosas han creado entre nosotros una situación que

se podría llamar prerreformadora, un poco en el sentido en que se habla de situación prerrevolucionaria aludiendo al período estudiado hace un tiempo por A. Renaudet (1494-1517). El libro *Falsas y verdaderas reformas en la Iglesia* lo escribimos con la conciencia de esta situación. Nuestra convicción es que la Iglesia católica no evitará ciertas situaciones comprometidas, planteadas, tal vez, no directamente por el protestantismo, aunque sea muy emprendedor en esta mitad del siglo XX, pero sí por ciertos fermentos activos desde el siglo XVI, que el protestantismo acogió torciendo la tradición católica : Biblia, concepción existencial y dramática de la relación religiosa mediante la Palabra de Dios, sentimiento nuevo de la persona, valores laicos, en los dos sentidos de la palabra «laico»... A esto se añaden los fermentos más recientes : socialismo, marxismo, civilización técnica... Ante estas situaciones comprometidas, hay dos cosas por hacer, ante las cuales, una vez más, los espíritus se dividen entre sí, según se aferren a una u otra exclusivamente : salvar el depósito ; aceptar la situación y, viviendo la doble fidelidad a la pureza de lo que ha sido dado desde arriba y a la autenticidad de lo que resulta desde abajo, intentar hacer nacer de nuevo el catolicismo como respuesta, en medio del mundo en el cual el catolicismo recibe una tarea inédita de manos de Aquél que es dueño de la historia. Seguir siendo la Iglesia de siempre, siendo la Iglesia de nuestro tiempo.

Dentro de este número especial, consagrado a las oportunidades que tiene Francia, teníamos que presentar el movimiento religioso del catolicismo francés contemporáneo, y dar a entender, así, las oportunidades de la Iglesia, es decir, las oportunidades de Cristo en nuestro país. Había que responder, al mismo tiempo, al interrogante simpático e inquieto del extranjero : ¿decadencia o renovación, crisis peligrosa o vitalidad llena de promesas?

La renovación es una realidad ; la vitalidad es grande. Renovación y vitalidad actúan en las líneas de sutura del presente y del futuro. De manera que las mejores oportunidades consisten, sobre todo, en la esperanza, y comportan la parte de riesgo inherente a todo lo que es tentativa. No disimulamos los peligros, pero tenemos la convicción de que, una vez más, Francia trabaja para el futuro y para el mundo entero, y de que el mundo, en el fondo, lo sabe...

Reflexiones sobre el aspecto espiritual de la construcción de la casa de Dios[1]

I

Se podría tratar primeramente del acto de la construcción y de sus preliminares (colecta, etc.). Vivo en una parroquia que ha sido recientemente creada, en un barrio en el que se va a construir una nueva ciudad, y en el que ha sido nombrado un sacerdote, todavía joven, para construir una iglesia. Su Boletín parroquial lo ha titulado «Construir juntos». Parece que las dos palabras expresan bien lo esencial del aspecto espiritual del acto de construcción.

«Construir juntos» es más fácil de decir que de hacer. Lo ideal sería que la construcción fuese dirigida por una comunidad viva, o, por lo menos, por un equipo, que la tome como algo suyo y que, por su estilo fraternal de existencia, dé ganas de participar en ella.

La tentación, evidentemente, es de encomendar la tarea a un técnico. Esto es lo que casi siempre se impone, y ofrece ventajas reales. Pero, sería deseable que toda la comunidad se interesase en la construcción, y no sólo la comunidad de los practicantes, sino *las élites humanas reales* que existen en la parroquia y que son capaces de aportar elementos de verdadera creación.

II

Pero quisiéramos considerar, sobre todo, el aspecto espiritual del mismo edificio, del edificio que muchos sacerdotes están llamados a realizar o a transformar. Y, esto, en tres aspectos, que serán otras tantas cuestiones.

1. Publicado en *Pêcheurs d'hommes* (Obra de las Vocaciones de la diócesis de Montpellier), nº 46, octubre de 1960, pp. 10-17.

¿Cómo son nuestras iglesias el lugar de la Presencia de Dios?

Nuestras iglesias, en efecto, están bajo la economía del templo o de la Presencia de Dios. Tienen relación con lo que es el templo de Dios en la presente etapa de la economía de la salvación. El Nuevo Testamento nos enseña que no hay más templo que el cuerpo de Cristo: «Pero Él hablaba del templo de su cuerpo» (*Jn.* 2, 21), de su cuerpo inmolado y resucitado, es decir, de su cuerpo pascual, ofrecido en pena, y recibido en gloria. Nuestras iglesias son el templo de Dios, porque son el lugar del cuerpo de Cristo, por la Eucaristía, la misa y el tabernáculo. Un lugar viene a ser una iglesia esencialmente, mediante la celebración del misterio del cuerpo de Cristo: hasta el siglo IV no hubo otro rito de consagración, y este mismo hecho es extraordinariamente instructivo con respecto al sentido cristiano de lo sagrado y, ulteriormente, del culto cristiano. Lo sagrado, en sentido cristiano, es, *ante todo,* el templo «no hecho de mano de hombre», el cuerpo ofrecido y resucitado de Cristo; es, *ante todo,* lo que Dios ha hecho en el marco de la Historia de la salvación, y, finalmente, en la Encarnación y en la Pascua — «Haec dies quam fecit *Dominus!*» —, y que los hombres reciben en la fe, luego lo expresan hacia Dios, en acción de gracias, y hacia los hombres, en confesión de fe y en «diaconía» o servicio de amor.

En seguida se ve qué actitudes espirituales puede inspirarnos este punto de vista soberano de la Revelación bíblica. Nuestras iglesias son templo de Dios, ante todo, por la celebración de la Eucaristía, que es, a la vez, acción de gracias, confesión de la fe y fuente o centro de servicio fraternal; nuestras iglesias son templo por el altar y por el tabernáculo que guarda la presencia de Cristo eucarístico.

Conozco a hombres que se complacen, cuando atraviesan a pie o en coche un pueblo o cuando pasan en ferrocarril cerca de los campanarios esparcidos por la campiña de los hombres y de Dios, en saludar mentalmente la presencia del Señor en el misterio del altar y del tabernáculo.

Se puede abordar el misterio de la presencia de Dios no ya por el lado del tema bíblico del Templo, sino del vocablo mismo de «iglesia, *ecclesia*». ¿No es, acaso, un hecho de hondo significado que la misma palabra «iglesia» designe el misterio del pueblo de Dios, llamado a convertirse en Cuerpo de Cristo y heredero de la vida eterna y, a la vez, designe el edificio o el lugar de la reunión cultual de los cristianos? Se utilizaron otros nombres: «conventiculum», propuesto por Lactancio, no duró; «basilica» o «Dominicum» fueron corrientes hasta el siglo IV. Finalmente, «ecclesia» prevaleció. En la época apostólica

se decía «la casa de la *ecclesia*», es decir, la asamblea: todavía no existían lugares especiales y públicos, consagrados exclusiva y visiblemente a la reunión cultual de los cristianos. Nuestras iglesias son los lugares de la Presencia de Dios no sólo a causa del cuerpo eucarístico de Cristo, sino porque son el lugar en donde se reúnen los fieles.

Existe una Presencia particular de Dios allí donde se reúnen dos o tres en su Nombre (*Mt.* 18, 19-20). Si hubiera que caracterizar esta presencia de manera técnica, se diría que es una presencia de alianza: la presencia a la cual Dios ha vinculado la realización de las promesas de la alianza, no sólo en su aspecto individual-personal («Si alguno me ama, guardará mi palabra, y mi Padre le amará, y vendremos a él, y en él haremos morada», *Jn.* 14, 23), sino en su aspecto propiamente eclesial.

Evidentemente, existen estrechas relaciones entre la cualidad de templo de Dios que ostentan nuestras iglesias por el hecho del cuerpo eucarístico de Cristo, y la que ostentan por el hecho de ser lugar de la asamblea cristiana. Esta asamblea es esencialmente la del culto eucarístico, o bien, está ordenada a la del culto eucarístico. El pueblo de Dios es también cuerpo de Cristo; el Nuevo Testamento es el que le da este nombre. Es cuerpo de Cristo espiritualmente, y, por eso, hablamos de «Cuerpo místico», pero «místico» no significa irreal... Es el cuerpo que está en comunión con Cristo, de tal manera que formamos con Él un solo ser de alabanza, un solo hijo lleno de amor al Padre, un solo heredero de los bienes patrimoniales de Dios. La Eucaristía es la que consuma esta unidad. De manera que, en denifitiva, nuestras iglesias son templo de Dios a causa de ella, en el doble sentido de la habitación de Dios en su Hijo y en la asamblea de los fieles, miembros del cuerpo eclesial de su Hijo.

Alcance del hecho de que nuestras iglesias sean lugares especiales, edificios particulares

Es un hecho, que, de manera maravillosa, está incluso inscrito en el paisaje. ¿Qué hay más hermoso, más íntimo, que dé más impresión de un centro de reunión, que estos campanarios en torno a los cuales se arracima el pueblo, en el repliegue de los valles o en la suave inclinación de la colina? Cuando entro en un pueblo, lo primero que me llama la atención es un hecho arquitectónico: en medio de las casas ordinarias, ricas o pobres, pero que en seguida se ve que están destinadas a grupos humanos encerrados en sí mismos, hay tres casas comunes, que son a la vez particulares y abiertas a todos, el ayuntamiento, la escuela y la iglesia. La iglesia generalmente se

destaca por encima de las demás, y tiene de particular que indica, por su misma estructura, una dimensión vertical: la tercera dimensión de los hombres, que no están hechos solamente para la tierra, según las dos dimensiones planas de la existencia, sino que lo están también para el cielo, según una tercera dimensión, de la que los sacerdotes han recibido, muy particularmente, la misión de despertar y de construir en las almas.

Dios está en todas partes según su Presencia de creación y de inmensidad, y los fieles pueden reunirse y celebrar la Eucaristía en cualquier parte: en una habitación, en un bosque, en el descampado, como ocurrió y ocurre con frecuencia, en excursiones, en tiempo de guerra, en época de persecución. Entonces, ¿por qué hay iglesias? ¿Es necesario que haya iglesias?

Necesario no lo es en absoluto. El misterio de la Iglesia seguiría siendo enteramente lo que es si no hubiese iglesias. Pero que las iglesias existan es sumamente conveniente y lleno de significado. Es conocido el caso de Georges Fox, fundador de los Cuáqueros, que condenaba las iglesias y que se jactaba en llamarlas «las casas con campanario», no interesándole más que la religión interior de la Presencia inmediata, personal y activa del Espíritu Santo en los corazones. No se equivocaba al creer en el Espíritu Santo y en la Presencia interior, pero no tenía razón al reducir toda la religión a esto.

Porque ya no estamos, o todavía no hemos llegado, a esta situación afortunada de Presencia y familiaridad de Dios en todo y en todos. La narración bíblica de los Orígenes nos muestra, al principio, un momento en el que Dios estaba muy cercano y familiar, tanto del hombre como de las cosas: la narración da a entender una Presencia a la vez cósmica e interior o familiar. Y, asimismo, nos está prometido que, al final, «Dios será todo en todos» (*I Cor.* 15, 28): una de las palabras más profundas y más luminosas de la sagrada Escritura... Habrá de nuevo Presencia, a la vez total o cósmica, y sumamente interior y familiar. Pero la economía presente se sitúa entre el Paraíso perdido y el Paraíso restaurado, en un mundo privado por sí mismo de la familiaridad de Dios. Esta economía es la de un «ya» y la de un «todavía no» asociados interiormente: ya templo y Presencia, y todavía no templo y Presencia perfectos...

Porque Dios no está todavía «todo en todos», la Iglesia y el mundo no coinciden totalmente, sino que la Iglesia, en el vasto mundo, es un grupo particular, a veces, incluso bastante pequeño, aunque represente las primicias de un Reino de Dios que se extenderá a toda la creación. Porque Dios no está todavía «todo en todos», porque la creación entera no es todavía el templo de su Gloria, existen,

en medio del mundo de los hombres y de las cosas, edificios *especiales,* aunque estén abiertos a todos : nuestras iglesias.

Su papel consiste precisamente en ser a la vez el signo, representado por un grupo particular, de un llamamiento al mundo entero a ser templo de Dios, y un medio a través del cual el grupo particular que sirve de signo, se constituye como pueblo de Dios y como cuerpo de comunión con Cristo. A este doble papel se reduce el carácter *sagrado* de nuestras iglesias.

Lo «sagrado» cristiano

Pocas nociones son más ambiguas que esta noción de «sagrado». Y con todo es algo muy real y muy importante.

Su ambigüedad proviene del hecho de que existe lo sagrado como un conjunto de cosas, un ceremonial sagrado, independientemente del cristianismo y anterior a él : es lo sagrado cuyas diferentes manifestaciones analizan obras, por ejemplo, como la de Mircea Eliade. Lo que resulta extraordinariamente digno de ser notado es que, de todo este material «religioso», no se encuentra casi nada en el Nuevo Testamento, excepto lo que se refiere a la expresión o a las estructuras de la realidad religiosa interior al hombre mismo, como, por ejemplo, el tema de la regeneración, o la materia, tan simple y ordinaria, de los sacramentos.

No podemos, evidentemente, en pocas líneas, explicar y justificar un tema del que aquí no hacemos más que enunciar, de manera esquemática, las conclusiones. En el estado actual de nuestro estudio y de nuestra reflexión, tenemos la convicción de que, en el cristianismo : 1.°, no existe nada «sagrado» substancial si no es el Cuerpo de Cristo ; 2.°, todo el resto de «lo sagrado» responde a un valor pedagógico, el cual, por lo demás, es bueno, profundo y necesario. Este valor pedagógico está orientado en dos sentidos : hacia el exterior, y entonces tiene valor de signo para los de fuera ; y hacia el interior, y entonces tiene valor de medio para edificar el cuerpo de comunión de Cristo en cada uno de sus miembros, en cuanto este cuerpo es la reunión de todos.

Nuestras iglesias son signos. Son, ante todo, expresión de nuestra fe y de nuestra esperanza. Son testimonio Son promesa y primicias de esta *consecratio mundi* de la que habla el Martirologio de Navidad, y en cuya realización veía Pío XII una tarea particular del laicado fiel. Los hombres de la Edad Media se complacían en representar, en la escultura de las iglesias, las estaciones y los meses, los trabajos y los días. Más aún : siempre ha existido, en el plano del edificio, en el mismo empleo de los materiales, en nume-

rosos simbolismos, la intención de expresar, al construir las iglesias, el aspecto cósmico del misterio cristiano y de la esperanza cristiana. Cristo restaurará todas las cosas; Cristo es, ya desde ahora, Rey de todas las cosas, y asume ciertas primicias de la creación: en la construcción de las iglesias, en toda la liturgia, y, en grado sumo, en el pan, el vino, los ornamentos, las luces, el altar y la celebración de la Eucaristía.

Nuestras iglesias, como testimonio de nuestra fe y de nuestra esperanza, son signos levantados ante todo el mundo para atestiguar el misterio de la salvación. Están hechas con materiales de este mundo; pero estos materiales están trabajados y dispuestos de tal manera por el hombre, que expresan *algo muy diferente* de las utilidades terrestres. Ciertas iglesias cumplen este cometido de ser signos de la existencia y de la verdad de otra cosa, de una manera notable. Muchas conversiones se han realizado o han comenzado en Chartres, sólo mediante el signo de la piedra y del cristal. Y, también, en Ronchamps. En los dos casos, pero, sobre todo, en el último, se verifica en realidad la ley general de que el signo debe ser explicado o explicitado mediante la palabra... Si no me equivoco, en Ronchamps, el sacerdote encargado de la Iglesia concibe su presencia y su cometido como la presencia y el cometido de una Voz que quiere ser sensible a la Ocasión y al Encuentro, y se ofrece fraternalmente para hacer que el signo sea elocuente ante aquellos que están dispuestos a hacerle caso... ¿Quién no admiró en el Sacristán de Chartres, Houvet, la manera, a la vez, tan discreta y tan firme con que sabía cumplir este cometido? Pero lo que una palabra humana acaba, el signo material, que lleva incorporado en sí mismo el *Logos* de su constructor, comienza a hacerlo. Nunca será excesiva la insistencia en este papel de signo que pueden representar nuestras iglesias ante los innumerables hombres que pasan por ellas. Y no solamente mediante la arquitectura, sino, también, mediante la ornamentación, la disposición del altar, la dignidad de los accesorios, la redacción de los carteles, de los anuncios, etc. Todo esto pertenece a la visibilidad y a la publicidad de la Iglesia, y a su papel misionero como Signo de la cercanía del Reino de Dios.

Frente a los hombres que van a la iglesia para orar, o que acabarán por sentirse llamados a orar en ella, el papel «sagrado» del arte y de nuestros edificios de culto es esencialmente el de *favorecer la composición del alma* y las disposiciones que debe utilizar la relación religiosa de la fe y de la oración. Esto puede interpretarse teniendo en cuenta a cada persona individual, o a la comunidad como tal.

Hay cosas que *componen* al hombre, que le ayudan a recogerse,

a encontrar la paz, que le inspiran respeto y, al mismo tiempo, invitan a una superación interior abriéndole la puerta de un mundo más elevado y más amplio que el de su vida banal. Ciertos paisajes producen este efecto. Y ciertas obras musicales. Y ciertos edificios. *Esto es* su carácter sagrado. Este carácter sagrado no consiste, como algunos parecen haberlo creído a veces, en detalles exteriores y sobreañadidos. Un edificio no tendrá carácter sagrado por el hecho de que se siembren en él cruces, o lirios, o palomas, o «JMJ», o porque se multipliquen los falsos arcos cruzados, y los rosetones en forma de cruz. Lo tendrá si dispone a un hombre para su relación religiosa de respeto, de oración y de comunión con Dios.

Tratándose de una iglesia, esto debe aplicarse también a su finalidad de reunir al pueblo cristiano para el acto eucarístico. Esta finalidad deberá traducirse en un conjunto de exigencias concretas que aquí, evidentemente, no se pueden detallar. Hay que procurar que se den juntos el efecto de la intimidad y el de un lugar glorioso, adaptado para una celebración festiva. Es preciso que el lugar se preste, por su misma disposición, a *reunir* a hombres en torno a dos realidades tradicionalmente decisivas en una iglesia cristiana, el altar y el púlpito (que, evidentemente, puede ser un ambón). Por su disposición y por su inserción en el marco que la rodea, la iglesia tiene que ser un lugar familiar, y tiene que dar al mismo tiempo sensación de que, al entrar en ella, se franquea un umbral ; tiene que dar la impresión de que es acogedora y de que invita a pasar a algo diferente de lo terrestre y secular...

Existe algo así como una ley interior de este carácter sagrado ; una ley que es como la condición necesaria, aunque no sea suficiente. Todos los estudios de los últimos años, los del P. Couturier, los del P. Régamey y otros, concuerdan con la experiencia que podemos hacer todos si abrimos los ojos y reflexionamos : el secreto de este carácter sagrado es el espíritu de las Bienaventuranzas. No está hecho de pompa, sino de sencillez ; no está hecho de grandilocuencia pretenciosa, sino de transparencia, de exigencia interior, de afirmación de la gloria de Dios en la pobreza del hombre.

Aun a riesgo de decir una perogrullada, hay que admitir que el arte exige artistas. El arte cristiano exige también un clima espiritual cristiano.

ACTIVIDADES Y COMPORTAMIENTO DE LOS CRISTIANOS ACTIVOS EN EL MUNDO

El respeto del apostolado de los laicos en los sacerdotes y en los religiosos[1]

El intento de estas pocas páginas no es estudiar los cien problemas, inmediatamente prácticos, de un auténtico apostolado de los laicos. Es proyectar luz sobre estos problemas en su conjunto, considerándolos más radicalmente a la luz de la teología y de la historia. La historia, aquí, no será invocada por sí misma, sino como ayuda indispensable para establecer un buen diagnóstico de la situación presente. Y, esto, desde nuestros primeros pasos, que consistirán en buscar

cómo, en qué contexto, y, en definitiva, ¿por qué la iniciativa de los laicos ha sido muchas veces descuidada, por no decir desconocida?

No lo fue en los primeros tiempos del cristianismo: no sólo en los tiempos que se caracterizaron por la amenaza de las persecuciones, sino en los que siguieron inmediatamente a la paz constantiniana, que son los siglos de los Padres y de los grandes Concilios (siglos IV y V). Es cierto que pertenecen a esta época las advertencias de que se respete el orden, como esta advertencia de san Gregorio Nacianceno: «Ovejas, no apacentéis a vuestros pastores, no juzguéis a vuestros jueces, no deis leyes a vuestros legisladores»[2]; o como la del papa Celestino: «Hay que enseñar al pueblo, no seguirle»[3].

1. Texto francés de un estudio publicado en alemán en *Lebendige Seelsorge heute. Erfahrungen, Ueberlegungen, Anregungen*, hrsg. v. C. POHLMANN, O. F. M., y St. RICHTER, O. F. M.

2. *Orat.*, XIX, 10: *P. G.* 35, 1053.

3. LABBÉ-COSSART, *Concilia*, t. II, col. 1622. Pero Celestino escribía también: «Que no se imponga un obispo al pueblo contra la voluntad de éste» (*Epist.*, IV, c. 5: *P. L.* 50 434).

Términos o enunciados despectivos, como los que citaremos para el período siguiente, no se encuentran en esta época sino de manera excepcional.

Porque el cristianismo antiguo vivía, y tenía conciencia de vivir, en un mundo que tenía su plena densidad de mundo terrestre. Este mundo estaba opuesto al cristianismo, a veces, con una gran violencia. Pero, incluso cuando este mundo se mostró oficialmente favorable, tenía, por su cultura, heredada de los siglos paganos, por su organización jurídica y política, por sus tradiciones y su prestigio, una densidad y una evidencia, que no permitían que se tuviese conciencia de él como de algo que está situado en frente, como de un rival, aun en el momento en que llegó para él la oportunidad de ser un aliado. Los cristianos, viviendo en él, se enfrentaban con él ; el cristianismo se les presentaba como *algo diferente,* como una vida que pertenecía a otro reino, escatológico. En estas condiciones, clérigos y laicos, a pesar de la desigualdad destacada de su situación, tenían más fácilmente conciencia de formar un único pueblo de Dios, en marcha hacia su verdadera Patria, término de su peregrinación.

Con todo, ya desde la época patrística, se anuncia una tendencia a expresar la oposición entre los dos mundos en el plano moral, en términos de vida ascética, como una diferencia en la cualidad de la vida cristiana. La consideración histórica de un mundo presente y de un mundo futuro es cierto que nunca desapareció ; pero, con frecuencia, se sobrepuso otra representación, a saber, la de dos mundos morales que coexistían aquí abajo : el mundo de arriba y el mundo de abajo, vistos como mundo espiritual y mundo sensible, en un clima de pensamiento al cual no le era extraño un sentido platonizante de las cosas. Existía, en este estado de cosas, el germen de un cierto desprecio de la vida terrestre, germen que desarrollaron los siglos siguientes, muy impregnados de espíritu monástico.

Otra causa de descenso en el aprecio de los laicos comenzó a apuntar en la época clásica de los Padres. Después de la conversión de Constantino, la Iglesia tuvo el favor del Poder. Este favor tenía, entre otras manifestaciones, la concesión de privilegios a los clérigos : obispos, sacerdotes y monjes obtuvieron importantes inmunidades [4]. Toda una serie de disposiciones dieron por resultado distinguir los sacerdotes de los fieles por el género de vida (el celibato) [5], la adopción de un hábito especial copiado del de los monjes (segunda

4. Ver J. GAUDEMET, *L'Église dans l'Empire romain (IV-V siècles). (Hist. du Droit et des Inst. de l'Égl. en Occid*, III), París, 1958, pp. 240 ss. (bibliografía).
5. GAUDEMET, *op. cit.* p. 156; HINSCHIUS, *Kirchenrecht,* t. I, p. 144 ss.

mitad del siglo v) [6], etc. El clero toma, así, sus distancias con relación a los simples fieles, cuya vida era juzgada más carnal.

Otro proceso debía pronto influir en el mismo sentido, tal vez con más fuerza todavía: el descenso general de la cultura, la desaparición o la escasez de las escuelas en Occidente, sometido a las invasiones bárbaras. La Iglesia, única institución que se mantuvo en pie, revestida del prestigio de la religión y del prestigio de Roma, se convirtió en el lugar en donde se conservaron el saber y el conocimiento de las Letras. La cultura se convirtió en una especie de monopolio de los clérigos y de los monjes. A partir de la alta Edad Media, y hasta el Renacimiento, *litteratus* (letrado, que sabe las Leras, es decir, el latín) fue sinónimo de «clérigo», mientras que laico (lego) tenía como sinónimo *illiteratus* o *idiota* (simple, que no sabe explicar las cosas) [7].

De aquí que no haya que extrañarse de encontrar, en la Edad Media, ciertos signos de lo que podría muy bien ser un descenso en el aprecio de los laicos y de su capacidad de realizar las actividades de la Iglesia, signos que adquieren todo su sentido en las coyunturas que hemos descrito. Por ejemplo, la distinción entre *majores* y *minores,* es decir, entre los que tenían, por su estado, más posibilidades y responsabilidades, y los que tenían menos: el pueblo de arriba y el pueblo de abajo (sin conciencia premarxista de frustración, para éste)[8]. Esta distinción, justificable en el plano práctico, en las condiciones en que entonces se difundía el saber, debía favorecer, para los laicos, una situación de inferioridad y de tutela, acompañada, muchas veces, de cierto desprecio, e incluso de cierta desconfianza con respecto a sus capacidades. Si la misérrima filosofía que hacía derivar *laicus* de *lapis,* porque los laicos tenían el espíritu duro como la piedra, no tuvo gran éxito [9], son innumerables los tex-

6. En el año 428, Celestino I reprochaba a Honorato, sacerdote de Lerins consagrado obispo de Arlés, que hubiera introducido un traje especial, la túnica ceñida con un cinturón, que era el vestido monástico. Era una innovación. Comp. con su carta a los obispos de Narbonnaise, *Epist.*, IV, 1, 2 (*P. L.* 50, 431). Ver L. Cristiani, *Essai sur les origines du costume ecclésiastique,* en *Miscell. Guil. de Jerphanion* (*Or. Christ. Per.*, XIII, 1947), pp. 69-80.

7. Ver documentación y bibliografía en nuestro estudio *Laicus = sans Lettres,* en *Études d'Hist. de l'Ecclésiologie* (de próxima publicación).

8. Historia teológica de esta doctrina de la fe implícita en G. Hoffmann, *Die Lehre v. d. Fides Implicita,* 3 vol., 1903-1909; por lo que se refiere a la escolástica, es preferible R. M. Schultes, *Fides implicita. Gesch. d. Lehre v. d. fid. impl. u. expl. in d. kathol. Theologie,* Ratisbona, t. I, 1920. En 1311, una mujer acusaba a capellanes y religiosos de que no explicaban claramente la sagrada Escritura al pueblo para mantener su superioridad, y, por tanto, su dominio: Limborch, *Liber Inquisitionis Tolosanae,* 1692, p. 377 (citado por F. Kropatscheck, *Das Schriftprinzip...*, t. I, p. 23, n, 4).

9. Guy de Basio atribuye esta derivación a Huguccio: «... Populus, alibi laos, lapis interpretatur; inde laicus, id est popularis vel lapideus respectu clerici» (*Rosarium,* in

tos que asimilan los laicos al término obscuro o vil de comparaciones cuyo término brillante y noble era aplicado a los clérigos: éstos eran el día, y, aquéllos, la noche [10]; éstos eran el cielo, y, aquéllos, la tierra, o también, respectivamente, el alma y el cuerpo [11]; éstos eran como ángeles o dioses, aquéllos, como bestias de carga, *jumenta* [12], «laicorum genus bestiale» [13]. Y se acudía a textos bíblicos como los de *Job,* 1, 14, «estaban arando los bueyes, y pacían cerca de ellos las asnas»: las *asinae* eran los *simplices,* los laicos... [14]; *Números,* 22, 22, «Iba Balam montado en su asna»: Balam representaba a los clérigos, y su asna a los laicos... [15]; *Deuteronomio,* 22,

C. XII, q. 1, c. 7, s. v. *Aliud*). Hacia la misma época (1286), Juan BALBI, de Génova, en su famoso *Catholicon,* escribía: «...Vel potius a *laos,* lapis. Inde laicus, i. e. lapideus, quia durus est et extraneus a scientia litterarum.»

10. Así en CESÁREO DE HEISTERBACH, entre los siglos XII y XIII: *Homil. Festivae,* Dom 2 Adv. Edit. Coppenstein, Colonia, 1615, t. III, pp. 172-173.

11. Así, en HUMBERTO DE ROMANS († en 1277), en un texto que citaremos, porque es uno de los más sintéticos, uno de los más representativos, y porque procede de un hombre de espíritu abierto y realista: «Notandum quod sicut in mundo quaedam pars est superior, scilicet, coelum, et quaedam inferior, scilicet terra; et in homine quaedam pars magis comprenhensibilis, scilicet anima, et quaedam minus, scilicet corpus; et in tabernaculo quaedam pars sancta et quaedam pars sanctior, quae dicebatur sancta sanctorum: ita et inter fideles Christi sunt duo genera hominum, scilicet clerici, qui sunt superiores dignitate et magis intelligentes per scientiam et sanctiores habent esse, quam laici, qui in his minus abundant. Ad notandum autem istam distinctionem sunt in ecclesis christianorum duae partes scilicet chorus, qui ad clerum pertinet, et navis, quae ad laicos. Notandum autem circa laicos, quod ipsi non debent ascendere ad scrutandum secreta fidei, quam tenent clerici, sed adhaerere implicite juxta illud Job (I, 14), *Et boves arabant et asinae pascebantur juxta eos:* quod exponit Gregorius dicens quod asinae, id est simplices, debent esse contenti doctrina majorum...» (*De eruditione Praedicatorum,* Lib. II. De modo prompte cudendi sermones..., tr. I, c. 71 [Sermo ad omnes laicos], en *Max. Bibl. Vet. Patrum,* t. XXV, Lyon, 1667, 491 CD).

Habría también que aducir aquí el tema de los dos lados del cuerpo: ver mis *Jalones para una teología del laicado,* Ed. Estela 1963, pp. 32 ss.

12. Ver, por ejemplo, ROBERTO GROSSETESTE, a mediados del siglo XIII: *Epistolae,* ed. LUARD, Londres, 1861, p. 219.

13. Ver E. CURTIUS, *La littérature européenne et le Moyen Age latin,* trad. BRÉJOUX, París, 1956, p. 261.

14. HUGO DE SAN VÍCTOR, *De sacramentis,* I, pars 10, c. 3 (*P. L.* 176, 332): el contexto demuestra que no hay ningún insulto a los laicos. El origen de la aplicación es S. GREGORIO, *Moral.,* II, 30, 49, y 45, 72 (*P. L.* 75, 578 y 589). HUMBERTO DE ROMANS (*loc. cit.,* en nota 11) deduce esto: «Notandum autem circa laicos quod ipsi non debent ascendere ad scrutandum secreta fidei quam tenent clerici, sed adhaerere implicite juxta illud Job...».

15. Así GRACIANO, *Dictum post* C. 42, C. 2, q. 1 (FRIEDBERG, col. 496); INOCENCIO III, carta a la Iglesia de Metz, incorporada a las Decertales, lib. V, tit. 7, de haer., c. 12 (FRIEDBERG, col. 786); Bt. JORDÁN DE SAJONIA, sermón de san Martín, Oxford, 11 de noviembre de 1229: «Balaam super asinam sedebat, et isti (los sacerdotes que se sirven de su posición de manera carnal) super populum simplicem, ei dominantes» (Cfr. A. G. LITTLE and L. DOUIE, *Three semons of Friar Jordan of Saxony, the successor of St. Dominic, preached in England. A. D. 1229,* en *The English Hist. Rev.,* 54, [1939], pp. 1-19: p. 11).

10, «No ares con buey y asno uncidos juntos» : se llegaba a aplicar este texto a los laicos y a los clérigos, que no convenía uncir bajo el mismo yugo [16]. Es cierto que se trataba de funciones judiciales determinadas, pero la cita, añadida a las otras, sigue siendo característica, sobre todo comparada con las fórmulas de hoy, que propugnan hasta el máximo la asociación del asno y del buey, si es que hay realmente asno y buey. También es verdad que todas estas comparaciones, en el clima de ideal de unidad orgánica que animaba al medievo, no tenían el sentido despectivo y mortificante que tendrían hoy: entonces, más que oposición, significaban la participación en un mismo todo [17]. Sin embargo, son un testimonio de la atribución a los laicos de una situación disminuida.

Sin contar que pertenecen a todo un contexto de ideas y valores, de los cuales enumeraremos solamente los más notables para nuestro estudio: escala de valores, de inspiración muy monástica ; sociedad muy jerarquizada ; sacerdocio muy dotado de privilegios, generalmente reconocidos ; sociedad sometida, o al menos, queriéndola sometida a la «Santa Iglesia», es decir al Sacerdocio ; finalmente y en consonancia con este estado de cosas, un Sacerdocio o una «Santa Iglesia» concibiéndose ampliamente ellos mismos como *autoridad*.

En una sociedad cristiana convertida toda ella en Iglesia, no existe verdadera tensión entre una Iglesia, que es puramente Iglesia, y un mundo, que es verdaderamente mundo. Es cierto que existen tensiones por doquier, pero quedan recluidas en el interior de la Iglesia. Desde el final del siglo VIII hasta Gregorio VII, en Occidente, se dio el nombre de *ecclesia* a la sociedad cristiana, que era, a la vez, y, casi indistintamente, temporal y espiritual. Aun después de la reacción gregoriana, que intentó salir de esta indivisión, toda la corriente cisterciense y numerosos autores de orientación, más o menos teocrática, del siglo XII, hicieron suya la idea de la identidad de la Iglesia y de la sociedad cristiana, en el esquema de una Iglesia constituida por diferentes *ordines*. De aquí que las tensiones se plantearan en el interior de esta *ecclesia*-sociedad cristiana: tensión entre clérigos y laicos, que llegó a su colmo en la afirmación en que Bonifacio VIII daba por sentado tranquilamente: «que los laicos habían sido siempre extraordinariamente

16. Segundo concilio de Sevilla, 619 (BRUNS, t. II, p. 72), citado en C. XVI, q. 7, C. 22 (FRIEDBERG, 806) y *Glose Ordinaire de* JUAN EL TEUTÓNICO, in loc.: Cfr. R. J. COX, *A Study of the Juridic Status of Laymen in the writings of the Medieval Canonists*, Washington, 1959, pp. 62 y 63. Luego para los estatutos universitarios de París, 1254 (DENIFLE-CHATELAIN, *Chartular.*, I nº 230, p. 257), para santo TOMÁS, *C. Impugnantes*, c. 3 (ed. Lethielleux, *Opusc.*, IV, p. 21; ed. SPIAZZI, p. 48).

17. Ver R. GUELLUY, *La place des théologiens dans L'Église et la société médiévales*, en *Miscellanea Historica A. De Meyer*, Lovaina, 1946, t. I, pp. 571-589.

hostiles a los clérigos, era lo que enseñaba la antigüedad y lo que la experiencia del tiempo presente atestiguaba hasta la evidencia...» [18]; tensión entre poder de los reyes y autoridad de los sacerdotes, entre clero regular y clero secular, entre órdenes religiosas dentro del mismo mundo de los regulares... Estas tensiones llenan toda la historia de la Edad Media, y cada una de ellas representa un párrafo dentro de cada uno de sus capítulos seculares.

La situación de los laicos debía cambiar con el nacimiento del mundo moderno, es decir, de un mundo que era en verdad mundo, y, por lo tanto, era laico. Hasta entonces, y desde la conversión de los príncipes que habían inaugurado y fundado el régimen de Cristiandad, los príncipes eran prácticamente los únicos laicos activos en el servicio de la Iglesia. Se les formaba en la piedad para que promulgasen leyes conformes con las exigencias de la Religión, y, de esta manera, se mantenía la existencia de un mundo sometido a los imperativos de la fe y a las directrices del sacerdocio, o sometido más bien, con sus altos y bajos, a su autoridad. Pero, cuando llegó la edad crítica, es decir, cuando los hombres adquirieron su independencia en los diversos dominios de la política, de la ciencia, de la reflexión y de la investigación, del juicio y de la crítica, y, finalmente, de la organización de la vida y de la Sociedad, se formó — o se reformó — un verdadero «mundo» fuera de la Iglesia y enfrentado con ella. Surgieron laicos para tomar su parte en el combate de la Iglesia en los diferentes dominios en donde este combate estaba entablado. Aparecieron laicos misioneros (un M. de Renty, muerto en 1649), laicos apologistas (Pascal). Este fenómeno nuevo adquirió una amplitud mucho mayor todavía cuando el siglo XIX, que venía después de la Revolución francesa y de sus secuelas impregnadas del espíritu del siglo XVIII, puso a la Iglesia en presencia de un mundo vigorosamente independiente y emprendedor, profundamente ajeno y hostil a las posiciones tradicionales de la Iglesia. Aparecieron entonces laicos que se lanzaron a la defensa y a la ilustración apologética de la fe (Chateaubriand, Joseph de Maistre, Goerres, Donoso Cortés, Auguste Nicolas...), a la acción política en pro de la causa religiosa (D. O'Connell, Montalembert, Windthorst, Lueger, A. de Mun), a la acción sobre la opinión mediante la prensa (barón de Eckstein, L. Veuillot), a la acción caritativa y misionera (Ozanam, Pauline Jaricot, etc.).

18. Bula *Clericis laicos*, 25 de febrero de 1926, en P. DU PUY, *Hist. du Différend d'entre le pape Boniface VIII et Philippe le Bel...*, París, 1665, Actas y Pruebas, p. 14; *Sexte*, c. 3 de immunitate, 3,23 (FRIEDBERG, col. 1062).

Aparecieron también reacciones de oposición. La mayor parte de los hombres que acabamos de citar tuvieron que vencer críticas notablemente ásperas de parte de los clérigos. Estas críticas procedían de viejas costumbres que algunos, tal vez, confundían con la Tradición. Hemos citado cierto número de ellas en otra parte [19]. Recordemos dos o tres. El arzobispo de Rouen criticaba la acción de Montalembert, que, en cambio, era alabada y defendida por Mons. Parisis, obispo de Langres: «Lo mejor que pueden hacer es rezar.» Mons. Talbot escribía (carta de 25 de abril de 1867): «¿Cuál es el dominio de los laicos? Cazar, tirar, divertirse... Esto es lo que ellos comprenden. Pero no tienen el menor derecho a meterse en los asuntos de la Iglesia.» Reaccionaba contra Newman, el cual pensaba de manera muy diversa en este asunto, y debía escribir pocos años después: «En cuanto me es dado ver, existen en toda Europa eclesiásticos cuya política consiste en tener el laicado a distancia, de manera que el laicado se ha disgustado y ha pasado a ser infiel...» (carta del 10 de diciembre de 1873). Pero el cardenal Wiseman, que no puede ser asimilado al mediocre Talbot, había escrito a propósito del equipo del *Rambler* que «no admitía que unos laicos tomasen iniciativas en cuestiones que tocaban a la defensa de la Iglesia: su verdadero lugar, creía él, estaba en la política, en el comercio, en el ejército o en la marina, en la ciencia, en las artes» [20].

Hoy estas reacciones pueden considerarse como historia antigua. Los textos de los papas, de los obispos, de los pastores y de los teólogos, que llaman a los laicos a que tomen su parte en el trabajo de la Iglesia, y no sólo en el plano temporal, son tan numerosos, tan fuertes, están tan presentes en el espíritu de todos, que es inútil citar uno u otro. Y están confirmados por tantos hechos, que quitan todo valor a la afirmación de Loisy, quien, en 1908, hablaba de «una Iglesia para cuyo progreso los laicos no tienen derecho a trabajar» [21].

¿Qué ha ocurrido? Sencillamente, que existe hoy un mundo — ¡y qué mundo! — que es verdaderamente mundo, *y que hay conciencia de ello*. Porque no basta con que exista un mundo: es preciso que se sepa que es tal y que se le tenga en cuenta. Sería fácil que incluso hoy, en la medida en que la Iglesia no tiene frente a ella a este mundo, o no sabe que lo tiene frente a ella, volvieran a aparecer, en cierto modo, aquellas tensiones internas,

19. Ver *Jalones*, pp. 287, 439. Se hallarán allí las referencias que no reproducimos.
20. Ver su folleto *Words of Peace and Justice*, 1848; cfr. R. Aubert, *Le pontificat de Pie IX*, París, 1952, p. 242.
21. *Simples réflexions*, p. 234.

muchas veces tan vanas como mezquinas, de las que los «siglos de la fe» nos dieron el espectáculo. La lección de la historia, algunos de cuyos episodios acabamos de recordar, es clara. Esta lección estará presente en todo lo que tenemos que decir aquí. La historia demuestra que el apostolado de los laicos no es tomado en serio más que cuando existe un verdadero «mundo» frente a la Iglesia y se tiene conciencia de ello. Entonces, la tensión es vivida en toda su verdad como tensión entre la Iglesia, germen y sacramento del Reino de Dios, y el Mundo. En estas condiciones, sacerdotes y laicos se sienten llamados a la misma tarea y unidos en ella; los laicos no son ya pasajeros en un navío maniobrado únicamente por el clero: forman parte de la tripulación, ocupando su propio lugar.

En algunos clérigos queda todavía hoy algo de la desconfianza, de la desestimación, o de la reserva, que manifestaron con frecuencia sus antepasados para con las iniciativas y las actividades de los laicos. Éstos, por lo menos, así lo sienten, y se lamentan de ello. Tienen, según dicen, la impresión de que no se les toma enteramente en serio cuando se ocupan de ciertos asuntos de Iglesia, o, sencillamente, cuando dan su opinión sobre ellos. De esta impresión hemos recogido muchos testimonios. Séanos permitido reproducir aquí dos de ellos, por lo menos en lo que tienen de esencial. El primero proviene de un matrimonio dedicado a la enseñanza, el cual, habiendo emprendido una acción cristiana, de carácter principalmente litúrgico, en el marco de la parroquia, informaron al obispo de los problemas que encontraron:

> Esta entrevista, como otras con otros obispos, fue a la vez reconfortante y decepcionante. El señor obispo nos escuchó con mucha atención y benevolencia, pero no pudo menos de remitirnos a la autoridad de la Iglesia, «el obispo no tiene que inventar la liturgia, sino que tiene que recibirla de la Iglesia (...). Lo que yo decreté sobre los colegios no hace más que repetir la enseñanza pontificia»: y nos retiramos con la impresión de que no había percibido la existencia de un problema. Lo más penoso fue, sin duda, la impresión de que las cuestiones importantes para nosotros parecían al obispo tan secundarias, que no había necesidad de decir en qué eran secundarias (...). En cada una de las entrevistas salimos reconfortados por la actitud paternal del obispo o del cardenal; pero decepcionados, porque habíamos sido considerados como niños que no habían llegado al uso de razón: «El obispo tiene que dar siempre, y nunca recibir nada.»

Se percibe bien en este texto lo que impide que los puntos de vista coincidan: los laicos no se dan cuenta siempre de todo lo que compromete la Tradición; los sacerdotes no siempre ven la urgencia de lo que se plantea del lado de las necesidades y de los proble-

mas... Tienen a su cargo un conjunto del cual ellos tienen que proteger su difícil equilibrio... He aquí ahora el testimonio de un laico, entregado largo tiempo a las Obras internacionales católicas, y muy metido siempre en el movimiento de la vida eclesial:

Muy raras veces me he encontrado con eclesiásticos que desempeñasen su cometido colaborando con los laicos. Declaran que esperan de ellos, y de hecho no se espera de ellos casi nada más que una ayuda esporádica, o servicios... Elegir a un responsable de un movimiento, en cualquier nivel, consiste con frecuencia en votar sensatamente por uno que ya ha recibido la investidura. ¿Cómo no tener así la impresión de una comedia? El desenlace ya es conocido de antemano. Un laico es siempre uno que ejecuta bien las órdenes, o incluso un niño bueno... Cuántas veces no he oído yo decir a sacerdotes o a prelados: «nuestros» laicos. Cuanto más arriba se sube en la gradación de funciones eclesiásticas, tanto mayor es la impresión de que los laicos, *prácticamente,* cuentan poco. La prueba más reciente, ¿no está en la preparación del concilio, típicamente clerical? Detrás de las más simpáticas declaraciones, y pese a excepciones notables (y notadas), subsiste con mucha amplitud un clericalismo inconsciente, que tiene su fundamento más en malas costumbres que en mala voluntad.

La prueba aducida es exacta. Hay laicos que han enviado sugerencias a la «Comisión de los laicos», pero no se hallan representados en ella. Un laico ocupa un lugar en la «Comisión de Estudios y de Seminarios», pero es un miembro de un Instituto secular, es decir, que no es plenamente un laico, antropológicamente hablando... Los laicos no han sido llamados a participar realmente en la preparación del segundo Concilio del Vaticano. Se les ha dicho que toda la Iglesia, y ellos, por lo tanto, debía ponerse en estado de concilio. ¿Y cómo? De la manera que señalaba el arzobispo de Rouen, hablando de Montalembert: con la oración. En realidad, es poco. ¿Y nada más? Es verdad que la tradición no concedió nunca a los laicos el papel de miembros con voz deliberativa en los concilios. Los príncipes tomaron muchas veces parte en ellos, pero sin capacidad de decisión. Los laicos, en la medida en que asistieron a los concilios, desempeñaban un papel de consejo, de testimonio, de consentimiento y de difusión de las conclusiones adoptadas [22]. Pero, antes del concilio, ha habido la preparación: ésta ha sido obra de técnicos o de expertos, la mayoría de los cuales no eran obispos. Nada se oponía a que determinados laicos hubieran tenido su lugar entre estos expertos, por lo menos, a título de consultores. Prácticamente, no los ha habido, y la excepción, una vez más, no hace más que confirmar la regla. ¿No será esto señal de que existen todavía, en muchos

22. Ver *Jalones*, pp. 292 a 297.

hombres de Iglesia, ciertas actitudes o maneras de ver las cosas, que llevan consigo una insuficiente valoración de la acción de los laicos? Actitudes de casta, espíritu de corporación, rutinas, en el ejercicio de una autoridad sagrada...

Admitamos que sea así. Vamos a tratar de analizar las rozanes o de buscar las raíces de esta insuficiencia. Si esta insuficiencia no es general, habrá que admitir, cuando menos, que existe a veces, y que representa un peligro. Nuestro análisis tendrá valor al menos para estos casos. En cualquier hipótesis, este análisis nos permitirá, mediante una simple y fácil transposición del negativo al positivo o de la crítica al programa ideal, hacernos una idea de las condiciones en las cuales el respeto del apostolado de los laicos puede ser un hecho en los sacerdotes y en los religiosos.

En la raíz de todo desprecio del laicado, creemos percibir una insuficiencia de eclesiología y una insuficiencia de antropología.

Una insuficiencia eclesiológica y pastoral

Esta insuficiencia está ligada a nuestro admirable y santo objetivismo católico; las tentaciones más insidiosas no son las tentaciones vulgares y brutales, sino las tentaciones nobles y disimuladas. Entre nosotros, la creencia queda asegurada mediante un dogma objetivamente definido, unas fórmulas sin fallo del catecismo, de las encíclicas, de los manuales, de Denzinger. Toda una jurisprudencia, una casuística, determinan el comportamiento que hay que seguir en casi todas las circunstancias; no hay más que consultar a un buen autor o a *L'Ami du Clergé*. El culto está regulado mediante ritos y rúbricas precisas; la oración que yo tengo que recitar lo está mediante un *Ordo* impreso con dieciocho meses de antelación; la administración de los sacramentos está definida y prevista no sólo como ceremonia litúrgica, sino, también, en su mismo aspecto de acto pastoral, que cae también bajo una casuística y una jurisprudencia conocidas.

La grandeza de todo esto es la objetividad del orden de la salvación y de las estructuras de la Alianza: no tengo que constituirlos yo; yo me tengo que limitar sencillamente a entrar en ellos, un poco a la manera como en el Evangelio soy invitado a «entrar en» el Reino. Me son ofrecidos, en realidad, los medios de participar en una Redención y en una unidad de vida santa. El sentido profundo de este objetivismo, al igual que el sentido del principio, tan a menudo mal interpretado, del *ex opere operato*, es el de la primacía absoluta de la acción *de Cristo*, la cual, ciertamente, es una acción

soberanamente libre, pero se ha obligado libremente a ciertas estructuras de la Alianza, que son también las de la Iglesia: dogma, sacramentos, actos decisivos de los ministerios apostólicos... Es lo que san Agustín reivindicó y demostró magníficamente contra el donatismo. Esta objetividad católica de la creencia, de los ministerios y del culto es la fuente de donde procede una grande y gozosa libertad: puesto que, lejos de esclavizarme al tener que someterme a un esfuerzo humano de creación doctrinal o litúrgica, puedo unirme con mucha libertad y con mucha capacidad de movimiento a lo que ya existe, ofrecido y dado desde siempre, como un hogar espiritual abierto que me esperaba... En este objetivismo católico hay, en verdad, toda la seguridad de un hogar.

Pero hay el gran peligro, que en manera alguna es imaginario, de que la seguridad del sistema nos dispense de realizar, en todo esto, un acto espiritual personal. Corremos el riesgo de tratar la fe y el culto, y aun los actos del ministerio para los cuales los fieles acuden a nosotros, como «cosas» totalmente hechas, de las cuales nosotros casi no seríamos más que transmisores más o menos mecánicos; y el riesgo, por tanto, de proseguir la continuación de un sistema totalmente hecho, sin entregarnos mediante un acto espiritual personal. Muchos sacerdotes, sobre todo los que recibieron su formación antes de la última guerra mundial, han contraído un hábito muy profundamente arraigado en ellos, de servir ante todo «a la Iglesia», a su grandeza, a su influencia, a su prestigio. Esto, con toda la buena fe por su parte, nubla muchas veces su vista y no ven la primacía de las personas. Se llega a ver «la Iglesia» misma como la primera cosa a la que hay que servir, y no se destaca suficientemente que ella recibe de Dios sin cesar todo lo que es preciso para servir a los hombres. Entonces se manipulan «cosas» que subsisten en sí mismas y que dispensan de buscar el acontecimiento de un encuentro personal con Dios, con Cristo, con el Evangelio y sus exigencias, con la Gracia, con la oración...

Dios es quien realiza este acontecimiento. Mejor dicho: el acontecimiento no es más que Su misma venida. Es, por tanto, libre, y puede realizarse incluso a través de las «cosas». Con todo, el acontecimiento, de por sí, pertenece al orden de la relación personal. En la medida en que nos toca preparar sus caminos — «et tu, puer, propheta Altissimi vocaberis, praeibis enim ante faciem Domini parare vias ejus» — exige de nosotros un esfuerzo intenso para que cada uno de nuestros actos pastorales, ya sean celebración cultual, o palabra, o relaciones diversas con los hombres en virtud de nuestro carácter de sacerdotes del Evangelio, representen otros tantos *actos verdaderamente espirituales*. Llamo «acto espiritual» a un acto que

me exige un esfuerzo, y al cual me presto como hombre espiritual, ofreciéndome a la acción que, tal vez a través de mí, el Espíritu Santo prosigue en beneficio de otros hombres; una acción capaz de llegar a estos hombres, de plantearles problemas radicales con relación a Dios, en nombre del Evangelio. Esto supone que me entrego como hombre religioso, que vive de la Gracia de Dios, pendiente de la llamada del Evangelio.

Cuando se lee a san Pablo, llama la atención que repetidas veces intervenga expresamente, no usando de su autoridad, sino como hombre espiritual. Podría recurrir a su autoridad, lo sabe, lo dice, y a veces, efectivamente, ordena y prescribe (cfr. *I Cor.* 7, 10, 17). Pero, lo más frecuente, dentro de las mismas materias, es que recurra a su experiencia, a su gracia (*ibid.*, 25 y 40). Prefiere recurrir a los dones que ha recibido más que a su autoridad, y esto desde su primera epístola, *I Tes.* 2, 7-12: «y aun pudiendo hacer pesar sobre vosotros nuestra autoridad como apóstoles de Cristo...»; comp. con *II Cor.* 10, 7-8; 11, 23 ss.; 12, 1 ss., 11 ss.; *Filemón,* 8-10: «aunque tendría plena libertad en Cristo para ordenarte lo que es justo, prefiero apelar a tu caridad. Siendo el que soy, Pablo, embajador y ahora prisionero de Cristo Jesús...».

¿Hablamos con frecuencia así los sacerdotes? Acentos semejantes se encuentran en el cristianismo de antes de la Cristiandad. Escuchemos, por ejemplo, al Pseudo-Bernabé: «En cuanto a mí, no como doctor, sino como uno de entre vosotros, os ofreceré unas sencillas enseñanzas, capaces de alegraros en las circunstancias presentes» (1, 8); «Os suplico una vez más, yo, que soy uno de entre vosotros y que os amo con un amor particular, más que a mi vida misma» (4, 6); «Habiendo tomado la decisión de escribiros muchas cosas, no como doctor, sino como cuadra a un hombre que os ama..., yo, vuestro pobre servidor...» (4, 9).

Lo que, eclesiológicamente hablando, respalda esta actitud es la convicción vivida de la verdad que una tradición multisecular ha formulado así: La Iglesia no son los muros, son los fieles [23]; no es un sistema, sino hombres atraídos por Jesucristo y resueltos a un encuentro personal con el Dios del Evangelio. Si nuestra acción pastoral, en concreto y cualesquiera que sean nuestras intenciones, tiene por objetivo la aplicación, el servicio y el refuerzo de un sistema totalmente acabado, los fieles no pueden ser tratados sino como objetos o como pacientes de nuestra acción; o como materia de la que la Iglesia dispone a placer. Si nuestra acción pastoral tiende a realizar verdaderos actos espirituales y a un acontecer espiritual, los

23. Ver el estudio que sigue, en esta misma obra.

fieles reciben una llamada personal a entregarse y se ven comprometidos a *hacer* algo *con* nosotros: no solamente como beneficiarios de nuestra acción pastoral, sino como miembros de tripulación que comparten la responsabilidad del trayecto, como cooperadores de toda la obra pastoral, de la cual el sacerdote, bajo la autoridad del obispo, es evidentemente el primer responsable, o, para seguir siendo fieles a nuestra comparación, el que lleva el timón.

Sólo a partir de una eclesiología espiritual, no «cosista», a partir de una concepción de la Iglesia como constituida por los fieles, y no por los muros, se puede comprender y restaurar la idea patrística de la maternidad espiritual como acto de toda la Iglesia. Los textos de los Padres sobre este tema son extraordinariamente numerosos y fuertes [24]. Habría que añadirles el testimonio de la liturgia: no se puede comprender nada de la cuaresma tal cual la entiende la liturgia, si no se ve la obra de conversión que es propia de la cuaresma como algo que realiza toda la *ecclesia*. Para los Padres, y para la liturgia desde el momento en que un cristiano ha sido engendrado mediante la fe y la gracia, engendra él a su vez a otros a su alrededor; y no sólo mediante su testimonio, sino través de toda su vida cristiana, que es oración, penitencia, caridad. Hay que volver a repetirlo: si se trata de administrar cosas, el sacerdote se basta, y puede hacerlo él solo: es el «medicine-man». Pero sí, por el contrario, se trata de engendrar en Cristo, de conducir a los hombres a Dios, de procurar que se produzca un encuentro personal con Él, los laicos ejercen personalmente, y toda la comunidad cristiana (= *ecclesia*) ejerce colectivamente esta maternidad espiritual. El papel del sacerdote consiste entonces en organizar a «los santos (= a todos los fieles) para la obra del ministerio» (*Ef.* 4, 12).

Existe un medio muy sencillo, infalible, para dar prácticamente con la actitud verdadera. Se reduce a la manera de concebir la Iglesia como constituida principalmente por cristianos, porque, de esta manera de concebirla, se sigue que, en la Iglesia, el cristianismo tiene prioridad por encima de lo que, en ella, es sistema o cosas. San Agustín dice y vuelve a repetir a sus fieles, en esta forma o en otra:

24. Ver K. Delahaye, *Mater Ecclesia. Beitrag des Frühchristlichen Bewusstseins zum Aufbau einer Theologie der Seelsorge*, en *Wiss. und Weisheit*, 16 (1953), pp. 161-170; Id., *Erneuerung der Seelsorgsformen aus der Sicht der Frühen Patristik*, Freiburg, 1958. Numerosos textos también, aunque no explotados, en A. Müller, *Ecclesia-Maria. Die Einheit Marias und der Kirche*, Fribourg, 1951. En el plano bíblico, cfr. K. H. Schelkle, *Jüngerschaft und Apostelamt*, Freiburg, 1957, pp. 122 ss., 128. Para san Agustín, J. Hofmann, *Die Kirchenbegriff d. hl. Augustinus*, Munich, 1933, pp. 263-275. Comp. con el estudio menos nítido del P. Charles, *Doctrine et pastorale du sacrement de la pénitence*, en *Nouv Rev. théol.*, 1953, pp. 449-470.

«Vobis sum episcopus, vobiscum cristianus»: Soy obispo para vosotros, pero ante todo soy cristiano con vosotros [25]. O también: soy discípulo con vosotros, servidor con vosotros [26], pecador con vosotros, uno que, junto con vosotros, se golpea el pecho... [27]. En la liturgia de san Juan Crisóstomo, el sacerdote toma una y otra vez la actitud de fiel, rogando como uno de ellos para recibr la gracia y pidiendo se perdone su indignidad. Incluso en la Edad Media, el sacerdote antes de empezar su sermón, consciente de su insuficiencia, pedía a los fieles que rogasen por él y que rezasen, con él, por ejemplo, el Pater [28]. El sentimiento que todo esto revela es uno de los que cultivaba la espiritualidad francesa del siglo XVII, en los admirables educadores del espíritu sacerdotal que fueron Condren y Olier. El P. Huvelin hacía suyo, adaptándolo, su pensamiento:

«Es preciso, después de haber hecho el oficio de sacerdotes, en el altar o en la administración de los sacramentos, que el sacerdote se vuelva a fundir, en alguna manera, dentro del cuerpo de los laicos.» Es algo muy acertado. Cuando el sacerdote ha ejercido aquello a lo cual tiene derecho, porque es su deber hacerlo, cuando ha ofrecido el santo Sacrificio, ha administrado los sacramentos o ha predicado la palabra de Nuestro Señor, es bueno que se ponga en su lugar, es decir, que él mismo sea como uno de sus oyentes. De esta manera, el sacerdote que hubiese predicado, por ejemplo, el evangelio del sembrador, debería colocarse luego entre el auditorio para oír, a su vez, la parábola, y preguntarse si no es él el alma en la cual la semilla se pierde al borde del camino; o el alma endurecida por la costumbre de repetir continuamente las mismas cosas, de manera que la semilla no germina ya en ella; o bien el alma que ahoga el grano bueno bajo las espinas, bajo el peso de las preocupaciones mundanas; o preguntarse incluso si él no es todo esto a la vez. Si el sacerdote ha dado la bendición con el Santísimo Sacramento, después de haber prestado su mano a Nuestro Señor, después de haber hecho la obra de su corazón, debe colocarse en el lugar de aquellos a quienes ha bendecido, y pedir a Nuestro Señor que le bendiga a él. Después de haber oído las confesiones y de haber dado la absolución, debe volver a fundirse

25. Ver *Sermo* 340, 1 (*P. L* 38, 1485); *En in Ps.*, 126, 3 (37, 1669); *De gestis cum Emer.*, 7 (43, 702); *Serm ined.* 17, 8 (46, 880); *Sermo Denys*, 17, 8 (*Miscellanea Agost.*, I, p. 88). O también «Christiani propter nos, praepositi propter vos»: *Sermo* 46, 2 (38, 271); 91, 5 (569); comp. con *C. Crescon*, II, 11, 13-14 (43, 474). Y ver M. JOURJON, *L'évêque et le peuple de Dieu selon S. Agustin*, en *Augustin parmi nous*, Le Puy-París, 1954, pp. 149-197; *L'Évêque comme membre du peuple de Dieu selon S. August.*, en *Bull. des Facultés cathol. de Lyon*, N. S., 11 (1952), pp. 21-41.

26. Los cristianos son todos *servi, discipuli*, y Agustín, su obispo, *condiscipulus, conservus*: *Sermo* 340, 1 (*P. L.* 38, 1483); *En. in Ps.*, 126, 3 (37, 1669); comp. con *Sermo* 179, 7 (38, 970); 23, 2 (38, 155); 292, 1 (1320); *Guelferb*, 32, 4 (*Miscel. Agost.*, I, p. 566).

27. *Sermo* 56, 11 y 135, 7 (*P. L.* 38, 382 y 749).

28. Cfr. A. M. LANDGRAF, *Veisungen der Mystik in den Wergen der Frühscholastik*, en *Collectanes Franciscana*, 27 (1957), pp. 196-205: textos.

con el cuerpo de los laicos, ponerse de rodillas y preguntarse: *Numquid ego sum, Domine?* [29]

Una insuficiencia antropológica

Y también de cosmología. Si los sacerdotes no creen bastante en los fieles es, ante todo, sin duda, porque no creen bastante en el hombre: por lo menos, hay que decirlo otra vez, los que recibieron su formación antes de la última guerra mundial. Entendámonos. No se trata de reemplazar la fe en Dios por una fe en el hombre; se trata de una plena estima del hombre y de la obra humana, estima cuyo fundamento más profundo estamos convencidos de que estriba precisamente en una verdadera teología, es decir, en un conocimiento plenamente bíblico del Dios vivo: porque «la Biblia no es una teología para el hombre, sino una antropología para Dios» [30]. Digamos, más bien, que es las dos cosas a la vez, o mejor todavía, que es la unidad de las dos cosas.

Numerosos son los laicos que nos echan en cara que no creamos bastante en el hombre. Les damos con frecuencia la impresión de representar un papel, de realizar un programa de obligaciones, más que de estar a su servicio para ayudarles a realizar, en su vida concreta, esta antropología para Dios de la que hemos hablado [31]. Sería muy interesante estudiar la antropología propuesta y la antropología implícita en los documentos del magisterio y, también, en los autores, más o menos clásicos, utilizados en la formación del clero, de los religiosos y de las religiosas, después del Concilio de Trento. Por lo que hace a las religiosas, al menos a las religiosas americanas de enseñanza, este estudio ha tenido un primer esbozo en la obra de M. J. G. Lawler [32]. El autor ha buscado precisamente las raíces de lo que aquí hemos llamado una falta de antropología, y que se podría

29. *Quelques directeurs d'âmes au XVII siècle,* París, 1911, pp. 114-115.

30. Abraham Heintschel.

31. Reproches en este sentido, p. e., en Dr. JOUVENROUX, *Témoignages sur la spiritualité moderne,* París, 1946, pp 46-47, 79, 82; *Esprit,* 1946, núms. 8-9, pp. 213, 245.

32. *The Christian Imagination,* Westminster (Maryland), 1955, pp. 38 ss.; *The Catholic Dimension in Higher Education. Ibid.,* 1959, p. 54 ss Ver también las reflexiones de un Superior de Seminario, en *La Vie Spirituelle,* 73 (diciembre de 1945), pp. 541-555, y 74 (enero de 1946), pp. 59-68, que denuncia los gérmenes de posibles desenfoques mucho antes del siglo XVII. Pueden encontrarse también algunas indicaciones en B. GROETHUYSEN, *Origines de l'esprit bourgeois en France. I L'Église et la bourgeoisie,* 2.ª ed., París, 1922. Sería oportuno estudiar los numerosos manuales de espiritualidad y de comportamiento sacerdotales publicados en los siglos XVII, XVIII y XIX. Señalemos uno muy representativo de la unidad de que hablamos: *Pratique du zèle ecclésiastique ou moyens, pour tout prêtre, de rendre son ministère honorable et fructueux*, por M. l'Abbé H. DUBOIS, 2.ª ed., Lecoffre, 1853.

llamar también una falta de humanismo (a condición de no quedarse en una referencia totalmente literaria de la palabra), en la educación dada por numerosas religiosas. Cree encontrar estas raíces en la espiritualidad de los grandes autores franceses del siglo XVII, que insistieron predominantemente en una consideración de la nada del hombre y de su bajeza, frente a la Majestad de Dios, con la consecuencia de que, a todo cristiano que se tomara en serio su fe, le era presentada una actitud de oposición al mundo, de huida del mundo, de juicio pesimista sobre el mundo, sin hacer suficiente distinción entre el mundo como dominio del Maligno, y el mundo como Cosmos [33].

Es verdad que la Biblia y toda la tradición cristiana señala la contraposición entre el todo de Dios y la nada del hombre. Pero hay muchas maneras de concebir y de vivir esta oposición. La manera bíblica es totalmente teologal y teonómica; no comporta ninguna desvaloración del hombre, el cual, por el contrario, está puesto en relación de Fe con Dios y es invitado a la acción en el mundo. La «antropología para Dios», propia de la Biblia, comporta esto. La forma de «religión» de la que participan los clásicos de la época posterior a 1660 no es, a nuestro parecer, la forma de la «Fe»: no tiene este dinamismo, y se limita a poner frente a frente la pura nada del hombre y la Majestad de Dios. Y esta «Majestad» de Dios es, asimismo, algo muy diferente del Absolutismo del Dios vivo, «del que es, del que era y del que viene» (*Apoc.* 1, 4). La «Religión» tiene, ciertamente, su grandeza teológica y teocéntrica, perceptible en los escritos de un Bérulle. Con todo, esta «Religión» ha desembocado en lo que Péguy llama el partido devoto y que caracteriza no por un exceso de lo teologal, sino por una carencia de lo humano:

> No basta con rebajar la naturaleza para elevarse en la categoría de la gracia... Porque no tienen la fuerza (y la gracia) de ser de la naturaleza, creen que son de la gracia. Porque no tienen la valentía temporal, creen que

33. El tema que indicamos aquí debería ser estudiado siguiendo un método análogo al que practicó H. Bremond. Algunas indicaciones en DANIEL ROPS, *La Iglesia de los tiempos clásicos,* Ed. Vergara, Barcelona. Sugiere que hay que hacer una distinción entre la religión de antes de 1660, más o menos, y la de después. Los grandes autores espirituales franceses del principio del siglo XVII son hombres de acción, que tienen una religión de la caridad: san Francisco de Sales, san Vicente de Paúl. La religión de los «Clásicos» es ante todo un culto tributado a la Majestad (real) de Dios, que tiene como corolario el rebajamiento del hombre. Un punto de vista análogo se encuentra en el análisis que Péguy hace de Corneille y de su *Polyeucte,* por una parte, y de la religión de los «devotos», por la otra: ver nota siguiente.

Una ficha para este trabajo (pero se trata de un caso particular de un antiguo trapense): S. BONNET y P. SANTINI, *Le Magasin spirituel de René Adam,* en *Mémoires de la Société d'Agriculture de Chalons-s.-Marne,* 1960, pp. 130 ss.

han conseguido penetrar en lo eterno. Porque no tienen el valor de ser del mundo, creen que son de Dios. Porque no tienen el valor de afiliarse en uno de los partidos del hombre, creen que son del partido de Dios. Porque no son del hombre, creen que son de Dios. Porque no aman a nadie, creen que aman a Dios [34].

Algunos sacerdotes — siempre entre los que recibieron su formación antes de la segunda guerra mundial — no abordan prácticamente a los *hombres* plenamente entregados a las competiciones duras del mundo. Más bien los evitarían. Tienen contacto con hombres y mujeres (y, con toda seguridad, con los niños) que, en cierta manera, pertenecen al mundo devoto : mucha religión, poca humanidad. El mundo devoto crea en torno a ellos una especie de halo que los aisla del mundo real de los hombres. Corren el riesgo de nunca encontrarse más que con gente de su mundo religioso, con semejantes ; cuando el mundo real es un mundo muy diferente, muy distante de nuestro mundo religioso, y cada día lo es más. De hecho, domina entre nosotros una pastoral del semejante. En todo caso, en un país como Francia, en donde *hasta ahora* la inmensa mayoría de los niños han sido bautizados, han pasado por el catecismo, e, incluso, han hecho su primera (a menudo su última) comunión, nuestra pastoral ha sido predominantemente una pastoral de recuperación, aunque fuera *in extremis,* de los que habían pertenecido, y que pertenecen todavía virtualmente, a nuestro mundo religioso. Pastoral del semejante.

Pero el mundo cambia cada vez más, e incluso es cada vez más extraño a nuestro mundo religioso. Esta verificación es la que impulsaba al cardenal Suhard a escribir en sus *Carnets,* durante la guerra: «Compruebo un hecho : el conjunto de nuestras poblaciones no piensa ya en cristiano ; existe entre ellas y la comunidad cristiana un abismo que hace que, para alcanzarlas, *haya que salir de entre nosotros y haya que ir a ellas. Este es el verdadero problema.* Hasta ahora nuestros esfuerzos casi no han tenido ningún resultado : incluso nuestra Acción Católica ordinaria manifiesta su impotencia ; es una "acción de los ambientes católicos", al menos de creencias, pero no es la acción católica de los ambientes paganos.» Queda claro que esta verificación nos empuja hacia una pastoral de pleno testimonio de la Fe en un mundo afrontado sin margen de seguridad, como se afronta la alta mar [35]. Queda claro que, en esta situación pastoral,

34. *Note conjointe sur M. Descartes,* pp. 174-175 (en *Oeuvres compl.,* N. R. F. t. IX, pp. 180 s.).
35. La noción de «afrontamiento» tiene perfectamente su lugar aquí. Em. Mounier, que escribió *El miedo del siglo XX,* (Ed. Taurus, Madrid). Escribió también *El afrontamiento cristiano* (Ed. Estela, Barcelona), que es tal vez su mejor mensaje.

la relación entre sacerdote y laicos no puede ser más que una relación de colaboración plena, de comunidad apostólica y misionera. Y también, que esto supone, en los clérigos, convicciones con relación al hombre y al mundo, supone la antropología y la cosmología que se desprenden de la Fe bíblica en el Dios Vivo.

* * *

Con frecuencia se ha designado esta colaboración entre sacerdotes y laicos con los hermosos nombres de *equipo* [36] o también de *pareja* sacerdocio-laicado [37]. Nos complace esta expresión por su poder evocador, y también por su exactitud. La pareja matrimonial es a la vez una comunidad y una jerarquía, una amistad y una estructura jurídica, una diversidad y un complemento. Sobre este último aspecto queremos detenernos un poco, para manifestar, de manera positiva, las ventajas o los frutos que la actividad de los laicos aporta al apostolado de la Iglesia.

El carácter complementario de la acción de los laicos con relación a la del clero se verifica de muchas maneras. Señalaremos aquí tres : en el objeto, en la modalidad de la acción y en su cualidad humana.

a) *En el objeto.* — No hay más que una misión de la Iglesia, confiada a toda la *ecclesia,* fieles y pastores, a cada uno según lo que es y el lugar que ocupa. Esta misión incluye un objeto primero, enseñar (hacer discípulos) a todas las gentes, y un objeto segundo, enseñarles a guardar los mandamientos de Cristo, no sólo en la vida personal de cada uno, sino también en la vida de la sociedad como tal, la cual debe esforzarse por ordenarse según Dios y hacia Dios. La primera tarea es de evangelización o de puro testimonio de la fe y de la caridad de Cristo ; se orienta a convertir a los hombres al Evangelio. La segunda es la de influenciar lo temporal, es decir, toda la obra de la Sociedad terrestre de los hombres, para que sea lo menos desfavorable, e, incluso, lo más favorable, lo más conforme que se pueda al orden de Dios y a la vida cristiana.

En su plano, los fieles tienen la responsabilidad de la evangelización y del testimonio. Y la ejercen con no menos eficacia que los sacerdotes. Pero, en rigor, el clero, incluyendo las religiosas, podría

36. «Equipo» viene de «equipaje», «equipar», que deriva, a su vez, por medio de «esquife», de una raíz de la que procede la designación de un navío en la mayor parte de lenguas europeas: español y portugués, *esquife,* italiano, *schifo,* antiguo alemán culto, *skif* (gótico *ship*), inglés, *ship.* Volvemos a encontrar, pues, nuestra comparación de más arriba con una tripulación.

37. Ver *Jalones,* pp. 343, 462.

bastar para ejercer esta tarea, si no íntegramente, sí, por lo menos, en lo esencial.

En su plano, los sacerdotes tienen la misión de influenciar lo temporal. Y la ejercen tal como les corresponde hacerlo, proclamando su necesidad, proponiendo acerca de ello una doctrina, formando conciencias y sosteniendo espiritualmente a hombres entregados a la obra temporal. Pero el clero, normalmente, no tiene responsabilidades formalmente temporales ; ni está en situación de tener responsabilidades temporales directas, fuera de las que incumben a todo ciudadano, incluso al menos cualificado. Normalmente, un clérigo no puede aceptar un cargo político, ni ejercer un oficio que cuente en la Economía. Incluso la especialización científica, en el dominio de las ciencias o de las técnicas profanas, no puede ser para él más que una excepción, justificada por consideraciones de Bien común (de Iglesia ; más raramente, de la Sociedad). El sacerdote no está, por consiguiente, dentro de lo temporal, que hay que orientar según Dios y hacia Dios. ¿Quién podrá hacer esto, en el plano de la acción efectiva, sino el laico cristiano, verdadero mediador entre Dios y el mundo? El laico pertenece a uno y a otro universo. En él y por él tienen estos dos universos contacto entre sí. Por consiguiente, en él y por él esta parte de la misión de la Iglesia es puesta efectivamente por obra, de tal manera, que, *sin él, no lo sería.* Se ha citado muchas veces el discurso en que Pío XII decía que los laicos no son solamente *de* la Iglesia, sino que *son la Iglesia,* en el sentido de que ésta debe ser, con relación al Reino de Dios y mediante una acción de influencia, el alma de la sociedad humana.

b) *En la modalidad de acción.* — Se aclaran muchos problemas cuando se tiene presente el hecho de que la Iglesia, antes de tener una misión dentro del mundo y para él, y en vista de esta misma misión, es, en cierto sentido, un orden de realidades aparte. Esto es verdad jurídicamente, sociológicamente, y, hasta cierto punto, incluso económicamente. La institución «Iglesia», como orden aparte dentro del mundo, está dirigida y representada principalmente por el clero. Y, si toma cuerpo en un grupo particular de hombres, es también una realidad aparte en el plano antropológico, y luego en el plano cultual, en los gestos, en los hábitos y en las actitudes, en un *ethos,* y, finalmente, hasta en una lengua particular.

Hágase lo que se quiera, toda nuestra acción apostólica queda marcada por el carácter específico de la Iglesia como realidad sagrada aparte. Todo lo que se hace en las iglesias, en las obras católicas, bajo el impulso directo del clero, lleva este estigma, a la vez venerable y un poco repelente. Todo lo que tocan los sacerdotes corre

el riesgo de ser atraído dentro de este mundo particular de la Iglesia en el que muchos hombres no entrarán jamás, y en el que — y éste es un hecho todavía más grave — cierta humanidad no se encontrará jamás a gusto.

Los laicos no realizan, como los sacerdotes, su actividad a través de los medios y de las instituciones *públicas* de la Iglesia: liturgia, predicación, etc. A veces, la realizan dentro de las obras de la Iglesia, y, entonces, corren el riesgo de ser atraídos hacia el mundo sociológico y antropológico del clero (ver lo que se ha dicho más arriba del halo de hombres y mujeres clericalizados que se forma en torno a los sacerdotes). Pero tiene, como campo propio de acción, el inmenso dominio de las estructuras naturales del mundo o de la sociedad: el marco de la vida familiar, las actividades de cultura y de diversión, las relaciones sociales vividas en el plano de la vida humana y en el vocabulario ordinario de los hombres, etc. Su testimonio y su influencia cristianos siguen, en cierta manera, la línea que traza la vida de los hombres. Esto da a su acción un carácter *privado* (eclesiológicamente hablando), aun cuando esta acción, por su notoriedad, por el talento con que está realizada y por su difusión, tenga una publicidad muy grande (pensar en las grandes obras literarias, en la obra filosófica de un Etienne Gilson o de un Jacques Maritain). Su actividad es entonces cristiana, no *ex officio*, sino *ex spiritu*, para repetir una distinción que pusimos en circulación ya hace tiempo, y que puede apoyarse en santo Tomás [38].

Hay algo que caracteriza la acción apostólica de los laicos, y cuyo valor es evidente: la acción del testimonio en las mismas instituciones y en la misma lengua de los hombres, acción por influencia, sin pretensiones de autoridad. Lo que se expresa y pasa en la verdad y la familiaridad humanas de estructuras naturales comunes, que sólo se distinguen por su mayor autenticidad humana, tiene, para los hombres, una eficacia y un alcance sin rival. El catecismo explicado por una madre de familia, en su lengua, en el medio familiar de su hogar, toma un valor sin igual. Puesto que esa no es su profesión (*ex officio*), si lo hace, es porque cree en ello (*ex spiritu*).

c) *En su cualidad humana.* — Esto se sigue de lo que ya se ha dicho. La cualidad de la acción cristiana de los laicos depende del modo de esta acción; pero es oportuno destacar un aspecto particular. Los laicos, al dar a su cristianismo su plena cualidad *humana*, le dan la plenitud de su *verdad*. Esto es sobre todo perceptible en la formación de los niños y en los problemas de los adultos.

En lo que toca a los niños, la acción de los laicos condiciona la

38. Ver, por ejemplo, *Quodl. XII*, q. 28: «ex officio», «sua sponte».

eficacia de la nuestra. Nuestra experiencia de sacerdotes lo confirma. Nuestro catecismo, nuestra formación para la recepción de los sacramentos y para la misma oración no tienen frutos serios sino allí en donde encuentran raíces ; y estas raíces son plantadas no por nosotros, sino por las familias. Cuando no hay familia cristiana, lo más probable es que nuestra acción no tenga futuro ; cuando hay una familia, nuestra acción tiene porvenir. En una palabra, no somos nosotros los que hacemos a los cristianos, sino los padres. No ganamos gran cosa, con frecuencia, trabajando con los niños ; lo ganamos todo, casi a ciencia cierta, trabajando con los padres.

En lo referente a los adultos, les decepcionamos siempre que, frente a sus problemas de vida, les proponemos una solución sacada de nuestro armario teológico y moral. En cambio, cuando ante todo les escuchamos, cuando hablamos con ellos, y, sobre todo, cuando, en grupo fraternal, buscamos con ellos la actitud o la respuesta que los hechos reclaman, tenemos la impresión de lograr una plenitud, una autenticidad, una verdad, en comparación de las cuales los productos totalmente prefabricados que sacamos de nuestro armario nos parecen tan ruines, que llegaríamos a dudar de que el armario contenga algo bueno. En lo cual nos equivocaríamos, a pesar de todo.

Idéntica experiencia hacemos cuando buscamos, en las mismas condiciones, la autenticidad y la verdad de los mismos gestos de la Iglesia, es decir, no ya solamente de nuestras decisiones y de nuestras respuestas, sino de las ceremonias, del culto, de nuestra palabra sacerdotal. Cosas y gestos de Iglesia, pertenecientes a este orden sagrado aparte del que se ha hablado más arriba, corren el riesgo de quedar al margen de la vida y de ritualizarse, en el mal sentido de la palabra. Estas cosas y gestos, revisados en compañía de laicos que frente a ellos tienen una mirada nueva y que viven la vida de hombres en las condiciones del mundo, son desbancados de su ritualismo fácil y se ven como obligados a volverse evangélicos y cristianos. Sí ; se trata realmente de esto : el mundo, cuyo aire vivo nos llega por medio de los laicos no clericalizados, nos fuerza a ser cristianos. Hay algo de verdad en estas palabras de un comunista, cualquiera que sean los matices que él personalmente les daba : «El anticlericalismo ha provocado solamente en la Iglesia una respuesta exacerbada de clericalismo ; el socialismo y el comunismo han dado por resultado esta cosa olvidada : cristianos. Desde Lamennais hasta, digamos, Martin-Chauffier, el movimiento democrático y revolucionario ha suscitado en un pequeño número de católicos *la nostalgia del cristianismo*» [39].

39. G. Mounin, en *Esprit*, agosto-septiembre de 1946 *(Monde chrétien et monde moderne)*, p. 214.

Los problemas que nos plantean los laicos, para los cuales no está prevista ninguna rúbrica, ninguna respuesta preparada en los cajones de nuestro armario teológico, son para nosotros un principio insustituible de fecundidad. La fecundidad le viene al espíritu de los problemas, como a la tierra le viene de los gérmenes. Orígenes escribía ya, a mediados del siglo III, que es preciso herir al espíritu para que mane de él, como de la herida del costado de Jesús, la sangre y el agua de la verdad [40]. Hemos ya citado un bello texto de Paul Claudel en el mismo sentido [41]. Las respuestas que no proceden de un espíritu fecundado por un verdadero problema, son respuestas que, literalmente, no responden a nada. Desgraciadamente, existen ritos de la palabra, de la misma manera que existen ritos del culto. Aquéllos, como éstos, son ritos sin vitalidad real. Pertenecen a la esfera de lo totalmente acabado, que es como un atributo sin sujeto vivo que le sirva de soporte. Nuestras palabras de sacerdotes corren el riesgo de ser de esta especie si no nos son reclamadas por la necesidad penosa, pero bendita, de responder a problemas reales de los hombres. Penosa, porque hará sangrar. Bendita, porque en ella el sacerdote alcanzará la autenticidad y el realismo de lo que habrá sacado, en búsqueda común, del tesoro del Evangelio.

Para concluir, querríamos definir brevemente las condiciones de verdad eclesiológica, las cuales, si no son reconocidas, son la raíz de las deficiencias que la historia nos ha revelado y, si se tienen en cuenta, son la raíz de frutos y ventajas que la experiencia y su análisis nos han revelado igualmente. Estas condiciones se reducen a los tres puntos siguientes:

Ante todo, poner debajo de la palabra «Iglesia» su contenido adecuado. Desde 1929 estoy dedicado a la reflexión eclesiológica, y he

40. *In Levit.*, hom. 16, 9 (*G. C. S., Origenes Werke*, VII, p. 152); cfr. H. Urs von Balthasar, *Parole et Mystère chez Origène*, París, 1957, p. 130, n. 25.

41. En su discurso de recepción en la Academia Francesa: «Este movimiento múltiple, el caso Dreyfus, las protestas que suscitó y la estela que dejó, tenían en común un doble carácter: que era espontáneo, y que, además, se producía fuera de la Iglesia, por no decir, por lo menos a veces, en contradicción y aun en oposición violenta con respecto a ella. Pero tal como san Pablo lo hace decir a nuestra Madre: *¿Quién plantea un problema sin que yo sea interpelada?* La Iglesia de Dios no grita sólo a sus amigos nuevos sin saberlo, que acuden de todos los puntos del horizonte a la que había sido llamada desierta, sino a sus mismos enemigos ¡Yo os esperaba, heme aquí! Y todo lo que tengo por decir es: ¡Bendito sea el que viene a mí en nombre del Señor! Si me golpeáis es que tenéis necesidad de mí. ¡Golpead y se os abrirá! ¡Golpead y no quedaréis decepcionados! No son excesivos todos estos problemas bajo todas sus formas, las más insidiosas y las más brutales, para extraer de mí lo que en mí os pertenece, lo que guardo en mí del Verbo de Dios, que era para vosotros, de esta palabra en mí, apropiada para cada uno de vosotros, que os era indispensable» (*Docum. Cath.*, 30 de marzo de 1947, col. 441).

adquirido la costumbre de substituir siempre, mentalmente, «Iglesia» por su contenido real: así lo hago en los textos que leo. La experiencia es tal vez decepcionante, pero instructiva. En la mayor parte de los casos, sobre todo si se trata de documentos oficiales modernos, el contenido real de la palabra es: la jerarquía, el gobierno de la Iglesia, el papa y la Curia romana. En cambio, en los textos de los Padres y de la liturgia, no se sufre casi nunca equivocación cuando se substituye la palabra *ecclesia* por «la comunidad cristiana». Los Padres y la liturgia están también llenos de la idea, esbozada más arriba, de la maternidad espiritual que tiene por sujeto a todos los fieles juntamente con su sacerdote. La obra del ministerio es la obra de todos los «santos»; los sacerdotes tienen la misión de «organizarla» (*Ef.* 4, 12). Su cualidad de «mediadores», sobre la cual muchos tanto insisten, es muy real. Pero esta cualidad no queda totalmente significada, ni mucho menos, en el sentido jerárquico de la expresión. Implica también, y de manera decisiva en el plano de la realidad pastoral, la función de ser el punto en que se realiza la unidad de los fieles, de la parroquia o de la diócesis. San Basilio, escribiendo a la Iglesia de Ancira una carta de pésame por la pérdida de su obispo, compara a éste con el alma que religa entre sí a todos los miembros de un cuerpo en una comunión única [42].

Este primer punto se resume en pocas frases, pero sus consecuencias son infinitas.

En segundo lugar: lo que, en la Iglesia, es estructura jurídica se sitúa realmente, en el interior de la realidad de la existencia cristiana o del cristianismo, y, así, tiene que ser visto. Éste es el caso, en particular, de la relación de superioridad y de subordinación que lleva consigo el hecho de la autoridad. No hay que afirmar la autoridad *ante todo* y *en sí misma*, y luego decir que esta autoridad se ejerce sobre los cristianos para finalidades espirituales, y que debe ejercerse desinteresadamente, con espíritu de servicio. Hay que afirmar primero el cristianismo, y luego el hecho de la autoridad dentro de él. De esta manera, el hecho de la autoridad queda declarado como cristiano desde su misma raíz: *es* servicio, porque la existencia cristiana *es* servicio [43]. Hay que afirmar ante todo el «vobiscum christianus», y, luego, dentro de él, el «vobis sum episcopus». Hacer esto, es dar con las relaciones sanas, en su misma base, entre personas constituidas en autoridad y subordinados.

42. *Epist.* 29: *P. G.* 32, 312.

43. Sobre todo esto, ver *La hiérarchie comme service selon le N. T. et les documents de la Tradition*, en *L'épiscopat et l'Église universelle (Unam Sanctam)*, París, 1962, pp. 67-99.

En cuanto a las expresiones o traducciones concretas de este saneamiento, pueden ser fácilmente imaginadas. No faltan hoy día, gracias a Dios, buenas exposiciones sobre este tema, aunque todavía no abunden [44].

Finalmente, en tercer lugar, la ley más amplia de buena salud cristiana es que la Iglesia sea Iglesia, que el Mundo sea Mundo, y que ambos sean reconocidos por lo que son, en su distinción, en su oposición y en sus necesarias relaciones. Hubo un momento en que el mundo fue un poco Iglesia en la simbiosis de la Cristiandad, donde *ecclesia* designaba la sociedad cristiana. En estas condiciones, sin embargo, no sólo la Iglesia tendía a tomar caracteres de Mundo, sino que las tensiones se transferían de fuera a dentro, y se establecían entre laicos y clérigos, entre categorías de clérigos... Cuando no hay en verdad Mundo, no hay en verdad laicado. Si el Mundo no se toma en serio, tampoco el laicado. Cuando la Iglesia se encuentra enfrentada con un Mundo que es verdaderamente Mundo, tiene conciencia de sí misma como de algo que es *otra cosa,* de algo que es escatológico, y que, a la vez, tiene una misión para el Mundo, la responsabilidad del Mundo en vista de Jesucristo y de su reino. Y esto tiene conciencia de serlo ella en su totalidad, como comunidad o pueblo de los Llamados al Reino. Es cierto que está estructurada, pero, ante todo, es una realidad viva. La Iglesia, en los Padres y para la liturgia, es ante todo el bautismo, mediante el cual el cristiano existe en la condición de tal, de miembro del pueblo santo; y, por lo tanto, en la condición de testigo para el Mundo (cfr. *I Pe.* 2, 9-10): «En el día y en la hora en que uno accede a la fe, se exige también de él que intervenga en el trabajo de la Viña» [45]. Tal es la tradición católica.

44. Remitimos a los libros del P. Michonneau, a *Réflexions sur l'exercice de l'autorité* de Mons. T. D. Roberts (París, 1956), a *La notion chrétienne de l'autorité,* del P. L. Laberthonnière (editado por L. Canet, París, 1955), y, finalmente, al siguiente párrafo de la carta pastoral del señor arzobispo de Munster, 1957: «Habría que encontrar necesariamente una nueva forma de colaboración entre sacerdotes y laicos. Esta forma no hay que esperarla de una codificación de los derechos de los laicos, sino que vendrá más bien de que los sacerdotes vuelvan a tomar en serio su situación de servicio en el conjunto de la Iglesia. No está bien cargar a los laicos con todos los trabajos posibles, y negarles su independencia; es insoportable considerar y tratar a los laicos como recaderos siempre disponibles. Aunque el sistema-bajá haya ya fenecido, no ha desaparecido todavía un cierto paternalismo, que los hombres de hoy no toleran ya. Habría que reconocer tranquilamente la superioridad del laico en los dominios en que es algo entendido. Habría que considerar a los laicos como completamente pariguales, y en modo alguno como subalternos. Habría que hacer de manera que a ellos no les tocase sólo soportar el peso y la fatiga del trabajo, sino que tuviesen la precedencia en las reuniones representativas, que se les diese el honor que les corresponde...» (citado en *Stimmen d. Zeit,* 162 [1957-58], p. 64).

45. San Gregorio Nacianceno. Orat. XL, 20 (*P. G.* 36, 386 A). Comp. con San Juan Crisóstomo, en el conjunto de catequesis bautismales publicadas por el P. A. Wenger

Y ésta es también una verdad ecuménica. Nos permitimos, así, terminar este artículo con una cita de uno de los fundadores de la Unión de la India del Sur: «Ser un laico en la Iglesia, significa formar parte de la misión de Dios en el Mundo» [46].

(*Sources chrétiennes,* 50, París, 1958) y con S. TROMP, *De corpore Christi mystico et Actione catholica ad mentem S. Joannis Chrysostomi,* en *Gregorianum,* 13 (1932), p. 177-210, 321-372.

46. Leslie NEWBIGIN, *La mission mondiale de l'Église,* París, 1959, p. 26.

«La Iglesia no son las paredes, sino los fieles»

Desde el momento en que se dio el nombre de «iglesia», *ekklésia*, a los lugares en donde se reunían los fieles para el culto [1], era normal que se recordase, con frecuencia, que la misma palabra *ekklésia* designaba, con prioridad, la misma asamblea de los fieles. Si hay una idea familiar a los Padres es ésta: La Iglesia consiste en los hombres, está hecha de fieles, de almas santas [2]. Frecuentemente esta idea se encuentra expresada en términos de templo: el verdadero templo de Dios es el alma fiel, o mejor dicho, la comunidad y la unidad de los fieles. O también, en conformidad, igualmente, con la letra misma del Nuevo Testamento: los fieles son las piedras vivas de este edificio espiritual [3].

Al principio del siglo III, san Hipólito de Roma escribe: «No se llama iglesia a un lugar, ni a una casa hecha de piedras y de tierra; ni tampoco se puede llamar 'iglesia' a un hombre tomado en sí mismo: porque una casa está sujeta a la destrucción, y un

1. El artículo de F. J. DÖLGER (*Ant. u Christ.*, 6 [1941], pp. 161-195) no aporta nada sobre la palabra *ecclesia*. Ver H. LECLERCQ, art. *Église*, en *Dict. Arch. chr. Lit.*, t. IV, col. 2221. Se encuentra *ekkl. (eccl.)* para designar el local ya en Clemente de Alejandría (*Strom.*, VII, 5; citado en la nota 5), y en Lactancio (cfr. *Vigil. christ.*, 1948, p. 169).

2. Además de los textos de Hipólito, de san Ambrosio y de san Jerónimo citados más adelante, ver, por ejemplo, ORÍGENES, *De princ.*, II, 8, 5 (*P. G.* 11, 225: «Quia multitudo credentium corpus illius dicitur»); *In Isaiam*, hom. 2, n. 1 (ed. BAEHRENS, p. 250: «Nos sumus Ecclesia Dei»); *In Cant.*, 1 et 3 (BAEHRENS, pp. 90 y 232, l. 21-22); san CIPRIANO, *Epist.* 33, 1, «Eccl. in episcopo et clero et in omnibus stantibus... constituta»; san AGUSTÍN, *Serm. Gueljerbyt.*, I, 8 (*Miscell. Agost.*, I, p. 447: «Sancta Eccl. nos sumus...»); etc.

3. Cfr. J. C. PLUMPE, *Vivum saxum, vivi lapides. The concept of «living stone», in Classical and Christian Antiquity*, en *Traditio*, 1 (1943), pp. 1-14. Para el tema del templo espiritual en los Padres, a falta de monografía completa, ver P. TERNANT, en *Proche Orient chrét.*, 2 (1952), pp. 319-332; D. SANCHIS, *Le symbolisme communautaire du Temple chez S. Augustin*, en *Rev. Ascét. Myst.*, 37 (1961), pp. 3-30, y J. GAILLARD, art. *Domus Dei*, en *Dictionnaire de Spiritualité*, t. III, col. 1551-1567.

hombre, a la muerte. ¿Qué es, pues, la Iglesia? Es la santa asamblea de los que viven en la justicia» [4]. Clemente de Alejandría se hace eco de esto: «Yo llamo "iglesia" no al lugar, sino a la Asamblea de los elegidos...» [5]. Con Lactancio, que escribe entre los años 305 y 310, nos acercamos más, literariamente hablando, a la forma clásica del «topos»: «Et domus quam aedificavit (Salomon) non est fidem consecuta, sicut Ecclesia, quae est verum templum Dei, quod non ex parietibus est, sed in corde ac fide hominum, qui credunt in eum, ac vocantur fideles» [6].

San Hilario de Poitiers redacta su libro contra Auxencio, obispo arriano de Milán, en el año 364. Dirige una solemne advertencia a los que no tendrían valor para arrostrar las pruebas del destierro para guardar la fidelidad a la verdadera fe: «Guardaos del anticristo. Es una gran equivocación apegarse a los muros, es una gran equivocación hacer consistir vuestra veneración por la Iglesia en los techos y en los edificios» [7]. El sucesor de Auxencio en la sede de Milán, Ambrosio, tenía conciencia de que la Iglesia es ante todo espiritual, de que sus paredes están hechas de fieles [8]. Éste no es exactamente nuestro «topos», puesto que Ambrosio contrapone los fieles a las paredes, sino que más bien identifica unos y otras; pero, bajo otra forma, el pensamiento es el mismo. San Juan Crisóstomo, en cambio, proclamaba en el momento de partir hacia el destierro: «La Iglesia no está constituida por su recinto de paredes, sino que consiste en el número de sus miembros (...). ¿Son los muros los que hacen la Iglesia? No, la Iglesia es la sociedad de los fieles» [9]. Crisóstomo ponía en práctica el conjuro de san Hilario: colocaba la libertad de su palabra y la fidelidad de su fe por en-

4. *In Daniel.*, 1, 17, 6-7 (GCS, *Hippol.-Werke*, I-1, p. 28, l. 20-24).
5. *Strom.*, VII, c. 5 (*P. G.* 9, 437 C; STAHLIN, III, p. 21.
6. *Inst.*, IV, 13 (26): *P L.* 6, 486, 487.
7. *C. Auxent.*, 12 (*P. L.* 10, 616): «Cavete antichristum: male enim vos parietum amor cepit, male Ecclesiam Dei in tectis aedificiisque veneramini....»
8. SAN AMBROSIO, *Apologia David*, 16, 83 (*P. L.* 14, 922): «Muri itaque Jerusalem fidei propugnacula, disputationum munimenta, virtutum culmina sunt; muri Jerusalem ecclesiarum conventus sunt toto orbe fundati, Ecclesia enim dicit: *Ego murus et ubera mea turris* (*Cant.*, VIII, 10). Et bene muri Jerusalem ecclesiarum conventicula sunt; quoniam quisquis bona fide atque opere ingreditur Ecclesiam fit supernae illius civis et incola civitatis quae descendit de coelo. Hos muros lapidum aedificat structura vivorum.»
9. *Hom. ante exilium*, n 2 y 3 (*P. G.* 52, 429 y 430). Comp. con *In Eutropium* hom. 2, n. 1: Tú eres Pedro, y sobre esta piedra edificaré mi Iglesia, y las puertas del infierno no prevalecerán contra ella. Digo la Iglesia. Y entiendo por Iglesia no el edificio, sino una fe, una regla de vida. No las paredes materiales, sino sus leyes. Cuando tú te refugias en la iglesia, no pidas un refugio a un lugar, sino a tu propio corazón. La Iglesia, efectivamente, no es la pared ni el techo, sino la fe y la conducta de la vida...» (*P. G.* 52, 397). Juan Crisóstomo decía también: «El diácono proclama, y no precisamente para las paredes: Oremos por los catecúmenos...» (*In 2 Cor.*, hom. 2: *P. G.* 61, 404).

cima de todo apego a los muros, y aceptaba por ellas el destierro en un país desierto...

A san Jerónimo le complacía nuestro «topos»: «Ecclesia non in parietibus consistit, sed in dogmatum veritate. Ecclesia ibi est, ubi fides vera est»[10]; «Parietes non faciunt christianos»[11]. San Agustín, por su parte, nos relata el caso de Victorino, el cual, habiéndose convertido mediante la lectura de las Escrituras, se consideraba ya cristiano, aunque no hubiera recibido el bautismo. Como Simpliciano le dijera que él no le consideraba como tal, hasta tanto que no le viera entre los fieles en la Iglesia, Victorino respondió irónicamente: «Ergo parietes faciunt christianos?» (¿Son pues las paredes las que hacen a los cristianos?)[12]. El mismo Agustín debía aplicar a la ciudad de Roma y a lo que ella representaba, cuando cayó en manos de los bárbaros, un principio análogo: «Civitas in civibus est, non in parietibus», escribía[13]; y repetía: «Forte Roma non perit si Romani non pareant... Roma enim quid est, nisi Romani? Non enim de lapidibus et lignis agitur, de excelsis insulis et amplissimis moenibus...»[14].

Muchas veces es citado un texto de san Cirilo de Alejandría, pero no hemos podido verificar su exactitud: «Cum dicimus Ecclesiam, non circuitu murorum vim hujus dictionis accomodamus, sed piorum potius in ea sanctissimam multitudinem significamus»[15]. Como es norma, terminaremos la serie de testimonios patrísticos con Gregorio Magno. Se quejaba de que todos los que llenan los muros (parietes) de la Iglesia, con ocasión de una gran fiesta, no pertenecían, sin embargo, al rebaño de los elegidos de Dios...[16].

10. *In Ps.* 133 (*P. L.* 26, 1223 A).

11. *Tract. in Psalm.* 123 (ed. G. Morin, *Anal. Maredsol.*, III-2, p. 292). Jerónimo expresa así el tema «vera ecclesia, verum templum»: *Tract. in Ps.* 86 (ed. citada, p. 104), «Vera Ecclesia, verum templum Christi non est nisi anima humana»; *Epist.* 58, 7 (*P. L.* 22, 584), «Verum Christi templum anima credentis est... Quae utilitas est parietes fulgere gemmis et Christum in paupere fame periclitari?»

12. *Confess.*, VIII, 2, 4: *P. L.* 32, 750.

13. *Sermo de Urbis excidio*, 6: *P. L.* 40, 721. La fórmula debía ser clásica, porque la volvemos a encontrar en san Isidoro, *Etym.*, XV, c. 2, n. 1: «*Civitas* est hominum multitudo societatis vinculo adunata, dicta a civibus, id est, ab ipsis incolis urbis... Nam *urbs* ipsa moenia sunt, *civitas* autem non saxa, sed habitatores vocantur» (*P. L.* 82, 536 BC). Comp. con san Bernardo: «Video et alios (quod non sine dolore videri debet), post agressam Christi militiam, rursus cupiditatibus terrenis immergeri: cum magna cura erigere muros, et negligere mores...» (Hom. 4 super *Missus est*, 10: *P. L.* 183, 85 B). Con todo, no hemos encontrado nada de este género en los autores clásicos: ni Forcellini, ni Otto (*Sprichwörter u. sprichwörtlichen Redensarten der Römer*, Leipzig, 1890) indican nada que se acerque, o que interese siquiera, a nuestro «topos».

14. *Sermo* 81, 9: *P. L.* 38, 505.

15. Citado por J. Launoi, *Opera*, t. V-2, p. 671, con referencia a *Orat. IV sup. Isaiam*.

16. *Hom in Evang.* 19, 5: *P. L.* 76, 1157.

San Gregorio, lo mismo que san Isidoro su contemporáneo, está situado en el punto de sutura del mundo antiguo y de la alta Edad Media. Ésta experimentó, evidentemente, como una tensión entre la iglesia-edificio material y la Iglesia-asamblea de los fieles: se ve, por ejemplo, en Rábano Mauro († en 856) [17], mientras que, hacia el final del siglo IX, un poema antirromano, los *Versus Romae*, jugaba con las palabras *mores* y *muri* [18]. Atton de Verceil († en 961?, en todo caso después de 940) escribía: «Haec itaque domus non ex parietibus manufactis, sed ex vivis et electis lapidibus, id est, sanctorum coetibus elegantissime constat...» [19]. El concilio de Arras de 1025, cuyo texto es tan significativo e instructivo, volvía sobre el tema: La Iglesia son los fieles, más que las paredes [20].

Desde este momento, el empleo que se hace de nuestro «topos» va a quedar condicionado por cierto sentido jurídico de la palabra *ecclesia*. El origen de este sentido hay que buscarlo en las disposiciones tomadas para asegurar a los clérigos los medios normales de subsistencia. Existía, en este sentido, una legislación promulgada por Justiniano, que prohibía ordenar a clérigos sin que les fuera asegurada la sustentación [21]. Estas disposiciones acentuaban el lazo existente entre ordenación y medio de subsistencia, entre un clérigo y un *titulus* o una *ecclesia*, en el sentido de que estas palabras designaron, desde entonces, no ya solamente una comunidad determinada de hombres — éste era su primer sentido —, sino unos ciertos medios de subsistencia, un conjunto de bienes y de derechos. La frecuencia de este sentido de la palabra *ecclesia* fue favorecida, en Occidente, gracias al sistema de las «iglesias privadas», que la influencia germánica no creó, sino que desarrolló. A partir del siglo IX y, sobre todo, del X, *ecclesia* designa, frecuentemente, el edificio del culto y lo que le pertenece en derechos (diezmos, etc.) y bienes temporales [22]. En la entrega de un beneficio por su pro-

17. *En. in Epist. Pauli, lib. XXIII, in epist. I ad Tim.*, c. 3 (*P. L.* 112, 607 B): «Id vero cognoscendum, quoniam domum Dei Ecclesiam, non domum orationis dicit, secundum plurimorum opinionem, sed fidelium congregationem.»

18. «Moribus et muris, Roma vetusta, cadis»: citado por E. H. KANTOROWICZ, *The Kings two Bodies*, Princeton, 1957, p. 82, n. 99.

19. *Libell. de pressuris Ecclesiae*, I (*P. L.* 134, 53 C).

20. Can. 3: MANSI, XIX, 437 C.

21. Sobre este punto y el que sigue, cfr. V. FUCHS, *Der Ordinationstitel von seiner Entstehung bis auf Innocenz III...* (*Kan. St u. Texte*, 4) Bonn, 1930, pp. 138-195.

22. P. HINSCHIUS, *Zur Gesch. der Incorporation u. des Patronatsrechts*, en *Fetgaben Heffter*, Berlín, 1873, pp. 1 ss.; P. THOMAS, *Le droit de propriété des laïques sur les églises et le patronage laïque au moyen âge*, París, 1906, pp. 17 ss., 76 ss.: V. FUCHS, *op.* y *loc. cit.*

pietario, se realizaba la «investidura» con la fórmula: «Accipe ecclesiam...» [23]. Notemos que, en el mismo clima de las instituciones y del vocabulario feudal, *parietes,* uno de los términos de nuestro «topos», designaba, a veces, el tributo feudal o las rentas de un terreno [24]: este detalle hay que grabarlo en la memoria para apreciar todo lo que significan ciertos textos. Por un lado, la Iglesia quedaba así, por todo lo tocante a su vida material, en manos de los señores laicos: la reforma emprendida por san León IX y san Gregorio VII tenderá (y lo logrará en gran parte) a hacer salir a la Iglesia de esta situación. Y por otro lado, la Iglesia quedaba así poderosamente dotada, privilegiada, lanzada a los avatares de lo temporal: toda una serie de movimientos espirituales, a partir del siglo XI, se aplicaron a criticar este estado de cosas y a romper con él, denunciando en él algo de antievangélico.

Esta situación y este uso de la palabra *ecclesia* son los que determinan los dos grandes grupos de textos que vamos a citar, los cuales, por su parte, responden a dos grandes momentos en la utilización de nuestro «topos»: 1.°, en el capítulo de los movimientos o de las sectas antieclesiásticas del siglo XII; 2.°, en los canonistas, o en escritos dependientes de ellos.

1. Movimientos espirituales o sectas antieclesiásticas del siglo XII. Tienden a restituir a su orden espiritual a una Iglesia dominada por lo temporal. Éste era ya el intento, menos desinteresado, del autor desconocido de los tratados contenidos en el manuscrito de Cambridge, Corpus Christi College n.° 415, designado a veces como «El Anónimo de York» o «El Anónimo Normando». Quiere establecer una soberanía total del poder real, incluso sobre la Iglesia terrestre. Se complace en contraponer el verdadero templo, hecho de hombres vivientes, a la Iglesia material [25], el cielo incorporal al cielo corporal [26]. En cuanto a los movimientos espirituales, el que criticó, sobre todo, a una Iglesia demasiado dominada por lo terrestre y lo temporal fue el de Pedro Bruys (los Petrobusianos), en nombre del principio «quod nomen ecclesiae non estructuram parietum, sed congregationem fidelium signaret» [27]. Fundados en esto, destruían las iglesias. Pedro el Venerable, que nos ha transmitido estas afirmaciones,

23. Ver A. HAUCK, *Kirchengeschichte Deutschlands,* t. III, p. 52-69; P. IMBART DE LA TOUR, *Les élections épiscopales dans l'Église de France du IX au XII siècle,* París, 1891, pp. 74 ss.

24. *Parietes = Pariae.* Cfr. DU CANGE, s. v., con cita de una carta de 845.

25. Por ejemplo, Tract. II: *Libelli de Lite,* t. III, p. 653.

26. Cfr. Tract. XXIX, en H. BÖHMER, *Kirche und Staat in England und in der Normandie im 11 u. 12 Jahrh.,* Leipzig, 1899, p. 479.

27. PEDRO EL VENERABLE, *Contra Petrobusianos: P. L.* 189, 738 A.

acepta la definición espiritual de la Iglesia: «Dicitur Ecclesia, ut upsi dixistis, congregatio... Ecclesia, hoc est in Christum credentium congregatio»[28], «cum Ecclesia Dei non constet multitudine sibi coherentium lapidum, sed unitate congregatorum fidelium...[29]. Se vuelve a encontrar el mismo tema, al final del siglo XII, en la pluma de Alano de Lille, que escribía contra los valdenses y los cátaros, unidos, por lo menos en este punto, en una crítica de la Iglesia existente y de las formas exteriores del culto[30], o también, en 1242, en la pluma de Moneta de Cremona: «Ecclesia dicitur dupliciter. Vel congregatio fidelium constans ad minus ex episcopo, presbytero, diacono et subdiacono, vel domus materialis...»[31].

Una respuesta, no ya apologética o crítica, sino totalmente positiva, fue dada a los movimientos espirituales, en la Iglesia, por hombres verdaderamente espirituales: san Bernardo, que sabía que las paredes de la Iglesia tienen que ser reconstruidas continuamente mediante la cohesión de la caridad y por hombres que deben ir triunfando sobre el espíritu carnal[32]; Hugo de San Víctor y otros, que predicaban el tema tradicional del verdadero templo, cuyas piedras *y paredes están formadas por los fieles unidos por la caridad*[33]. La respuesta «católica», en definitiva, tenía que ser dada por Francisco de Asís. La visión que se atribuye a Inocencio III es tal vez una leyenda: es la visión de hombres (Francisco, Domingo) sosteniendo los muros agrietados y tambaleantes de su catedral de Letrán. En todo caso, es un hecho que san Francisco de Asís, que fue el que llevó más al extremo el desapego frente a las condiciones materiales de vida y a los bienes materiales, tuvo la más rendida veneración por el Santísimo Sacramento, por los sacerdotes y por las iglesias de piedra: ¿por ventura no fue él el que comenzó por reconstruir

28. *Ibid.*, col. 738 B y D.

29. *Op. cit.*, col. 762.

30. *De fide catholica contra haereticos*, lib. I, cap. 69: «Non desunt qui dicunt locum materialem non esse Ecclesiam, sed conventum fidelium tantum...» (*P. L.* 210, 571); a esto responde, c. 70; c. 71, col. 573: «Quos locus materialis dicatur domus Dei ad quam conveniunt fideles ut orent, variis probatur auctoritatibus... Sciendum ergo quod tam locus materialis quam conventus fidelium dicitur Ecclesia Dei...».

31. *Summa adv. Catharos et Valdenses*, lib. V, c. 8, párr. 3: ed. RICHINI, Roma, 1743, p. 456. Moneta responde a las críticas de los cátaros que no admitían la existencia de templos materiales (párr. 1, p. 454), ni que se les llamase «iglesias» (párr. III, p. 455).

32 Cfr. *In festo S. Michaelis sermo 2*, n. 2 (*P. L.* 183, 452).

33 HUGO DE SAN VÍCTOR, *Sermo 3, In dedic. eccles.* (*P. L.* 177, 905): «Jerusalem civitas sancta et civitas Sancti, Ecclesia est... Habet civitas sancta, id est Ecclesia, lapides suos, murum suum, turres suas, aedificia sua, portas suas. Habet lapides, scilicet fideles, qui sicut per caementum lapis jungitur lapidi, sic per charitatem junguntur sibi.» Este tipo de textos son frecuentes en esta época: cfr. J. SAUER, *Symbolik des Kirchengebäudes*, 2.ª ed., Freiburg, 1924, p. 104; Fr. HEER, *Die Tragödie des hl. Reiches*, Viena y Zurich, 1952, p. 193, con las notas correspondientes.

san Damián y por reparar o limpiar muchas otras pequeñas iglesias de la campiña de los alrededores de Asís? [34]

El tema de las sectas del siglo XII se lo hizo suyo, en el siglo XVII, Georges Fox, para el cual la iglesia material, que se jactaba en denominar «la casa con campanario», era el símbolo de toda una concepción del cristianismo que descartaba: porque lo concebía totalmente interior y espiritual. A un ministro anglicano le preguntaba: «¿A qué llamas tú iglesia? ¿Al edificio, o a esta multitud?» [35]. Planteaba así un dilema, que en realidad no lo es.

2. Bajo el signo del Derecho canónico. Los canonistas, a su manera, realizan una unión de las dos ideas: lo hicieron al responder a la cuestión de saber a quién pertenecían los bienes de la Iglesia. La segunda mitad del siglo XII y el principio del siglo XIII están sumergidos en el clima de las ideas corporativas analizadas en particular por M. Br. Tierney (*Foundations of the Conciliar Theory. The Contribution of the Medieval Canonists from Gratian to the Great Schism,* Cambridge, 1955). Se aplicaban los canonistas en definir la situación respectiva de un prelado y de la comunidad de la cual él era la cabeza, frente a la propiedad de los bienes. El verdadero propietario era la comunidad: «illa bona competunt ecclesiae catholicorum, non enim parietibus, sed congregationi fidelium», pronunciaba Huguccio, que fue, en Bolonia, el maestro de Inocencio III [36]. Esta posición jurídica no la compartían todos los Decretistas [37], pero sí un buen número, y de los más importantes, entre los Decretistas o Decretalistas [38]. Como sucede a menudo entre los canonistas medievales, la opción en este punto particular, que podría considerarse como secundaria, implicaba una opción sobre cuestiones más generales y más importantes. Se trataba, aquí, de la noción misma de *ecclesia* y del lugar que ocupa, en esta noción, la comunidad de los fieles como tal.

Las posiciones adoptadas por los canonistas se encuentran también en numerosos teólogos del final del siglo XIII y del principio

34. En su *testamento,* Francisco recalcó muy bien: «Y Dios me dio una fe tan grande en las iglesias...» Cfr. JOERGENSEN, *Sant François d'Assise,* pp. 52 ss.; Kaj. ESSER, *Die religiösen Bewegungen des Hochmittelalters und Franziscus v. Assisi,* en *Glaube und Geschichte. Festg. J. Lortz,* Baden Baden, 1958, t. II, pp. 287-315.

35. *Journal de Georges Fox,* trad. BOVET, París, 1955, p. 13.

36. En P GILLET, *La personnalité juridique en Droit canonique,* Malinas, 1927, p. 101; B. TIERNEY, *op. cit.,* p. 118.

37. Es compartido por la *Glosa ordinaria* y la *Glosa palatina:* TIERNEY, *op. cit.,* p. 118. asimismo los legistas acentuaban la situación preponderante de los *clérigos* con respecto a la comunidad: cfr. O v. GIERKE, *Das deutsche Genossenschaftrecht,* t. III, p. 360, sobre todo n. 22.

38. Cfr. B. TIERNEY, *op. cit.,* pp. 118 119. Además p. 140 (Inocencio IV); más tarde, Juan de París (en GIERKE, *op. cit.,* p. 255, n. 33).

del XIV, en términos que tocan de cerca nuestra investigación. Pondremos punto final a ella citando algunos textos significativos de estos teólogos.

Humberto de Romans († 1279) hace notar, precisamente para uso de los canonistas, que la Iglesia son las almas y no los campos o las viñas, es decir, las posesiones de las iglesias [39], Godofredo de Fontaines clasifica y resume las acepciones de la palabra *ecclesia:* «Per ecclesiam possumus intelligere primo donum materialem, scilicet, templum lapideum vel ligneum in quo principaliter Deus extrinsecus colitur corporaliter. Secundo, domun spiritualem, scilicet fideles in quibus Deus colitur spiritualiter per virtutes theologicas, scilicet per fidem, spem et caritatem, qui corporaliter colunt Deum in ecclesia praedicta materiali. Item bona exteriora temporalia, scilicet reditus et possesiones et hujusmodi, quibus ministri Ecclesiae corporaliter sustentantur.» [40] Precisión perfecta, pero no nueva. Se encuentran distinciones análogas en Guillermo Durando el Especulador [41], y una protesta semejante a la de Humberto de Romans en Agostino Trionfo de Ancona, que llegaba a decir : si se entiende por «iglesia» las paredes, ciudades y bienes temporales, no se puede decir que Cristo haya muerto por la Iglesia [42] ; aquí se percibe una reacción contra un punto de vista totalmente exterior, que podría muy bien ser el de los canonistas. Idéntica reacción, hacia 1312, en Juan de Mont San-Eloi [43]. Y, finalmente, veinte años más tarde, en el franciscano Álvaro de Pelayo, el cual escribe «Item Ecclesia quae est corpus Christi mysticum, et quae collectio catholicorum... non est ambitus murorum» [44] ; o también : «Non est Ecclesia parietum vel murorum, sed collectio catholicorum.» [45]

39. Sermón tipo *Ad studentes in jure canonico,* en su *De eruditione Praedicat.:* en *Max. Bibl. Vet. Patrum,* t. XXV, Lyon, 1677, p. 490.

40. *Quodl. X,* q. 18: en 1293.

41. *Rationale divin. offic.,* lib. I, n. 1 (ed. Venecia, 1609): distingue, desde el principio de su obra, la *Ecclesia corporalis,* las paredes, y la *Ecclesia spiritualis,* la «fidelium collectio».

42. Ver M. GRABMANN, *Die Erörterung der Frage, ob die Kirche besser durch einen guten Juristen oder durch einen Theologen regiert wurde, bei Gottfried v. Fontaines († nach 1306) u. Augustinus Trimphus von Ancona († 1328),* en *Festschrift f. E. Eichmann,* Paderborn, 1940, pp. 1-19.

43. En su *Quodl. II,* q. 8, citado según Vat. lit. 1086 por J. LECLERCQ, *L'idéal du théologien au Moyen Age. Textes inédits,* en *Rev. des Sc. Relig.,* 1947, pp. 121-148, cfr. p. 127: «Dicendum quod multi decipiuntur per equivocationem ecclesiae, nam quidam bona ecclesiastica reputant ecclesiam, sed in veritate ecclesia pro qua Christus mortuus est fideles quos prelatus major debet scire regere...».

44. *Collyrium adv haereses,* en R. SCHOLZ, *Unbekannte kirchepolitische Streitschriften,* t. II, Roma, 1914, p. 506.

45. *De Statu et Planctu Ecclesiae,* I, art. 31: citado por N. JUNG, *Un Franciscain théologien du pouvoir pontifical au XIV siècle, Alvaro de Pelayo,* París, 1931, p. 150, n. 2.

Concepción cristiana de la historia [1]

(esquema)

La historia. Una palabra prestigiosa, sobre todo si por historia se entiende no sólo la reconstitución de los acontecimientos del pasado y de su sucesión, sino una cierta dimensión de nuestra visión del mundo. En este sentido, es una de las palabras clave de nuestra generación.

¿Un slogan más? Yo no lo creo; creo, en cambio, que es algo muy serio, que para los cristianos representa un valor, incluso para su fe. Efectivamente, hemos vuelto a descubrir que la Fe no es sólo la adhesión intelectual a una lista de proposiciones, sino, algo diferente, y que lleva consigo también una esperanza.

En el fondo, la situación del cristiano es la de un hombre ligado a un hecho del pasado, y, a la vez, proyectado hacia una esperanza. Una religión que hubiese prescindido de esta dimensión de esperanza sería una religión desencarnada, deshistorizada, una religión, si se quiere, del Ser supremo, del Gran Arquitecto, del Axioma eterno, por no decir del orden católico, pero una religión sin dinamismo, una religión sin empuje.

Si la generación presente ha vuelto a descubrir esta dimensión de la historia, en el centro mismo de la fe cristiana, pienso que es debido, en parte, a tres hechos que quiero recordar rápidamente.

Ante todo, los movimientos sociales: el hecho mismo de haber estado envueltos en medio de grandes movimientos sociales o de grandes movimientos de la historia — desgraciadamente, casi siempre guerras, luchas —. Mediante esto hemos descubierto lo que se ha dado en llamar tan justamente «la Comunidad de destino»; tal vez

1. Notas tomadas en un sermón predicado en la iglesia de Saint-Séverin, París, el día 7 de diciembre de 1952 (Adviento). Texto sacado del *Bulletin de la Communauté Chrétienne de Saint Séverin*, nº 21, pp. 11-17.

de una manera todavía más precisa se diría comunidad de lucha, de esperanza.

Saben bien lo que esto significa, los que han formado parte de un cuerpo de combate, o de un equipo de evasión, o de un movimiento social, de una lucha social, tal vez de un partido político. Y, sin duda ninguna, uno de los atractivos del comunismo sobre la generación actual es éste : el comunismo está constituido como una especie de Iglesia — laica, es cierto, profanizada — y tiene su esperanza, tiene, diría yo, su escatología, es decir, el conjunto de las cosas que se esperan para el futuro, el conjunto de bienes hacia los que uno se proyecta : escatología terrestre, de acuerdo, pero, dinámica. Y el comunismo se presenta como capaz de dar una explicación de los hechos de la Historia. Este es el primer hecho.

El segundo es, según creo, el redescubrimiento del Antiguo Testamento, redescubrimiento del hecho de que no se puede comprender el Evangelio si no se tiene en cuenta su relación con el Antiguo Testamento, sus raíces en él ; redescubrimiento, por tanto, de las raíces del Evangelio en Israel, que es como la fuente de donde hemos recibido nuestra savia primera. Y pienso que, en este sentido, los insondables sufrimientos de Israel, en estos quince últimos años, son una especie de misteriosa condición para que los mismos cristianos vuelvan a descubrir el Antiguo Testamento, vuelvan a descubrir sus raíces en Israel, «en las cuales, decía san Pablo, hemos sido plantados, injertados». Israel es, desde el principio hasta el fin, un pueblo profético ; su característica propia en medio de todos los demás pueblos y de su historia es que ha sido un pueblo de profetas, un pueblo siempre proyectado hacia la esperanza : esperando en..., esperando que..., aguardando algo, un pueblo que se podría decir, también, que ha aportado al mundo la categoría misma de lo histórico. No es ciertamente una casualidad el que Karl Marx, el profeta del comunismo y de la explicación histórica terrestre, fuese de tronco judío. Marx era portador, en este dominio, del movimiento, del gesto, profanizado y laicizado, de Israel, que será siempre entre nosotros, el pueblo de la promesa que florece, del cual el cristianismo ha recibido, como una señal de carácter indeleble, el ser, también él, una esperanza.

El tercer hecho consiste en que los cristianos, en medio de problemas extraordinariamente agudos, a menudo dolorosos, han sentido la necesidad de volver a los orígenes, de interrogar de nuevo a sus propios principios, y de volver, otra vez, a sus propias fuentes, para beber en ellas de nuevo.

Para los cristianos, volver a las fuentes es lo mismo que volver otra vez al centro, es siempre volver a Jesucristo, centro único del

Cristianismo, es volver a preguntar el sentido de la venida, de la presencia y del retorno de Jesucristo, pues éstas son las tres grandes afirmaciones que acerca de él establece el Evangelio: «Vino, está y volverá»; «qui est, qui erat et qui venturus est», dice el Apocalipsis cuatro veces.

¿Por ventura no nos encontramos ya, con esto, en el centro mismo de la concepción cristiana de la historia, en su raíz y en su fuente, que lleva un nombre muy sencillo, bendecido sin cesar por nuestra oración: «Jesucristo»? Tenemos que colocarnos ante él como ante nuestro Centro: El que vino, está aquí y volverá. El que, sentado a la diestra del Padre, domina todas las cosas, su comienzo, su existencia y su futuro. Aquél a quien nuestros magníficos mosaicos bizantinos, de Italia o de Grecia, representan como al «Pantocrátor», dueño de todas las cosas. Este Cristo inmenso, que se destaca sobre el inolvidable fondo azul de los mosaicos de los ábsides romanos, o de Ravena. El «Pantocrátor», que todo lo domina, que está presente al principio, en la actualidad, y al final. Esta es, en verdad, la afirmación del Apocalipsis, que emplea cuatro veces consecutivas la expresión que acabo de citar: el que es, el que era, el que vendrá.

El Apocalipsis emplea también en tres lugares otra expresión que constituye como el resumen de todo lo que tengo que deciros hoy: llama a Cristo el alfa y la omega, es decir, la primera y la última letra del alfabeto griego, el principio y el fin, el comienzo y la consumación. Se podría decir, igualmente, el germen y la cosecha.

Cristo es esto, y si comprendéis esto, hermanos, creo que habréis comprendido el sentido cristiano de la Historia. Cristo es el alfa y la omega, el germen y la cosecha; es el germen totalmente solo, para nosotros; es el grano que se mete en tierra totalmente solo, para el futuro. Es el germen en el sentido de que todo viene de él, y de que si la Iglesia es un cuerpo, es un cuerpo que se construye, por decirlo así, a partir de su cabeza, que es el principio de todo, que lleva a todos la vida.

Será, juntamente con nosotros, el término, y nosotros lo seremos con Él: tal como os decía, es el germen y la cosecha. Es el alfa y la omega; es el alfa, como germen nuestro, totalmente solo, para la espiga; y es la omega, el fin, la consumación, como la cosecha entera, que procede del germen único, y todos nosotros somos la cosecha con Él.

Toda la historia cristiana discurre entre estos dos momentos: Cristo solo por nosotros, en su estado de alfa y de comienzo, y Cristo con nosotros, o nosotros con Él, en el estado de fin de omega; y entre estos dos momentos, toda la historia de la Iglesia, henchida

de la presencia de Cristo, avanzando desde su estado de germen hacia su estado de cosecha.

De esta visión simple de las cosas derivan consecuencias, de las cuales hay que hacerse consciente. Estas consecuencias nos van a decir cuál es, desde el punto de vista cristiano, el contenido de la historia, el contenido de la duración del tiempo.

Esta duración, para nosotros, no está vacía : y no es que no esté vacía solamente de acontecimientos profanos — Dios sabe cuántos —; no está vacía, diría yo, de acontecimientos cristianos ; y, desde el punto de vista cristiano, está incluso llena, se hace algo en ella. Es una duración henchida, dinámica, fecunda. Algo cristiano se hace en ella ; se fabrica en ella lo cristiano ; diría yo que, en cierto sentido, se hace, se fabrica en ella a Cristo.

Se ha afirmado con profundidad que «el hombre es el futuro del hombre». Diría también que hay un futuro de Cristo, y que el Cristiano es el futuro de Cristo. La Iglesia, el Cuerpo místico, es el futuro de Cristo, de la misma manera que la espiga es el futuro del germen. Este crecimiento del grano único para convertirse en espiga y en cosecha llenará la historia en la que, como cristianos, estamos inmersos. Esta historia, sea uno o no consciente de ello, se va desarrollando, tal como se va desarrollando la gran historia profana.

Recordáis la narración de la batalla de Waterloo, que hace Stendhal. Fabricio, su protagonista, asistió a la batalla y tuvo el caballo por la brida en un campo de remolachas, sin darse cuenta de lo que sucedía, y, por la noche, se enteró de que era la batalla de Waterloo.

Muchos hombres, evidentemente, están así en medio del mundo. Hubo también muchos habitantes de París que se despertaron el 26 de agosto por la mañana, enterándose de que estaban liberados. Había pasado algo, pero ellos no habían visto nada ni hecho nada. Igualmente, acontece algo en el mundo, pero son pocos los que lo realizan.

Con todo, querámoslo o no, estamos en esta historia ; estamos en un 25 de agosto del cristianismo, en una fecha en la que se está realizando la Liberación. La cuestión consiste en saber si seremos liberados activamente, o si nos contentaremos con despertar el día 26 por la mañana. Pero entonces, al despertar, ¿ qué oiremos que se nos dice? En este momento, cuando Jesús abrirá el libro de la Historia, ¿ estarán allí nuestros nombres ? Y, si están allí, ¿ en que columna estarán ? ¿ En la de los activos ? ¿ En la de los indiferentes o de los turistas, de aquellos que, mientras eran liberados, jugaban simplemente a la baraja ?

Estamos en esta historia, y en ella podemos hacer, debemos hacer algo activamente.

El cristiano debe saber aportar su cooperación a esta construcción de Cristo, a este paso de su estado de germen — Él solo para todos nosotros — a su estado de espiga y de cosecha — nosotros con Él, y Él asociándonos a su entrada en el Cielo de Dios.

Así, debemos cooperar con Jesús: evidentemente, no sabemos muy bien lo que hacemos día a día; nuestra situación es, si queréis, inversa a la de Fabricio de Stendhal. Él vio lo inmediato de las veinticuatro horas pasadas en su campo de remolachas, pero no se enteró en absoluto de lo que sucedía en conjunto, ni de cuál era el sentido de la batalla, ni, evidentemente, de cuál sería el resultado.

La situación del cristiano es inversa: sabe perfectamente el sentido de conjunto de la batalla, y conoce, de antemano, el resultado, porque el jefe de su ejercito ha obtenido ya la victoria.

Pero el cristiano casi no acierta a ver el sentido de las pequeñas cosas que ocurren durante las veinticuatro horas de su existencia. Él está también allí, con la nariz en sus remolachas, teniendo su caballo por la brida, y no ve nada. Para utilizar otra comparación, diría también que nuestro trabajo de construcción se parece al de un artesano de Gobelinos: sabéis que las tapicerías de estos artesanos se fabrican al revés, y que el artesano que las teje ve un montón confuso de hilos de todos los colores, cuyo contorno y cuyos dibujos él no discierne: sólo podrá comprenderlos el que verá el tapiz por el derecho. Esto sucederá con nosotros más allá del velo; pero de esta parte de acá, nosotros construimos de la manera que podemos, combinando hilos que Dios conoce.

Esta historia la hacemos, con todo, nosotros, y conocemos su sentido global; no sabemos los detalles; por lo que toca al detalle, vivimos de fe, día a día, lo mejor que podemos, y esto es todo; pero por lo que se refiere al final y al conjunto, estamos ciertos, y sabemos que hemos sido llamados a construir el templo de Dios, a preparar la venida del Reino de Dios, a edificar el Cuerpo de Cristo, a hacer que Él se extienda a más cosas, a más hombres, y que su salvación sea más rica. Porque la salvación, el Reino de Dios, no vuelan por encima del mundo, como nubes entre cielo y tierra, sino que están verdaderamente dentro, se preparan dentro.

Péguy escribe que «lo espiritual yace sobre la cama desmontable de lo temporal». Podemos decir que la esperanza cristiana, que es la esperanza del Reino de Dios, yace siempre en la cama desmontable de la historia; está allí, y allí opera; la esperanza cristiana yacía en la cama desmontable de Israel antes de Jesús, y, después de Jesus, yace en la cama desmontable de la Iglesia. De todos modos,

aquí está; y nosotros hacemos algo; al final, no será una especie de meteoro el que vendrá, sin haber estado presente en el desplegarse del tiempo y de la historia. Nosotros hacemos algo. ¿Pero qué? Un desarrollo. Desarrollamos a Cristo, de grano único que era lo convertimos en espiga y en cosecha.

Hay que comprender que existe aquí como una especie de dialéctica, es decir, una verdad que contiene dos términos simultáneamente opuestos entre sí y necesarios el uno y el otro, condicionándose mutuamente. Esta dialéctica se establece entre el acontecimiento único, lo que sucedió una sola vez, la Encarnación, la Palabra de Dios y de los Apóstoles, la Cruz, por una parte, y, por otra, lo que se actualiza, y en cierta manera se renueva durante todo el tiempo en la historia.

Aquí invocaré también a Péguy, el Péguy del misterio de la Caridad de Juana de Arco. Juana se pregunta y se dice a sí misma: «Qué suerte tuvieron los que conocieron a Cristo. Pero, ¿nosotros? Nosotros no le veremos nunca; ¡si pudiéramos ser como sus contemporáneos, verle, oír su palabra, recibir el contacto de sus manos!» Y la respuesta de Péguy es su idea de volver a comenzar, es la idea de que es posible ser contemporáneos de Cristo, no sólo de una manera cerebral, mediante un esfuerzo o tensión del espíritu, lo cual, después de todo, no sería más que ficción e irrealismo, sino de forma concreta, real, a saber, viviendo uno mismo las cosas de Cristo, viviendo uno mismo, día a día y en todas las dimensiones del tiempo y de su duración, lo que nos fue dado una sola vez, a saber, la palabra de Dios, que se vive en la tradición de la Iglesia, el ministerio de los Apóstoles, que se vive en el de la jerarquía cristiana, la Redención mediante la cruz, que se vive a través de los sacramentos y en la misa. He aquí la solución cristiana de esta presencia de un acontecimiento único, la Encarnación, la Palabra de Dios, la Cruz, el cual, sin embargo, se vive y está presente en toda la extensión de la duración y del espacio, de manera que nuestro grano único del origen, Cristo, nuestro alfa, recibe como un impulso y una profundización, hasta que llegue a su estado de consumación, de plenitud, de omega nuestra.

Y esto, igualmente, nos indica el sentido de la concepción cristiana de la salvación, la cual, realizada una sola vez en la Cruz, se aplica y se realiza a lo largo de la historia y se consumará en la cumbre, al final.

Esta salvación no es puramente individual, sino también colectiva, y yo diría incluso cósmica. Ved en qué términos san Pablo habla de ella en su epístola a los romanos: «Creatura ingemiscit; exspectat.» La creación entera espera.

Y esto no es algo individual, sino colectivo ; no es algo puramente «espiritual», sino corporal y cósmico ; no es algo puramente estático, sino dinámico, histórico. «La creación entera espera», dice san Pablo. Y ¿qué es lo que espera? Su redención total.

Espera también algo más. El cristianismo, en su concepción de la salvación y de la historia, sabe aliar dos términos, dos valores, que muchos pensadores — y no precisamente de los de menor magnitud, ni de los mediocres — no saben reducir a la unidad, a saber : el valor personal, de un lado, y el valor colectivo del otro.

Leed, por ejemplo, «L'homme révolté». Veréis que el autor considera que la dignidad del hombre consiste en estar al margen de la historia, y echa en cara al marxismo que haya introducido al hombre en la historia y que lo haya reducido así a la simple categoría de materia de historia. Para el autor, la dignidad misma de la persona, del hombre, exige que esté al margen de la historia. Para nosotros, no.

Para nosotros, no. El cristianismo sabe aliar la idea más alta, creo yo, del valor personal y la idea de una obra colectiva que debe realizarse en común. La idea más alta del valor personal, porque afirmamos una especie de escatología personal, para cada uno de nosotros, en la muerte, con el juicio particular. Afirmamos que cada vida es tan preciosa, que la Iglesia celebra la de cada persona, individualmente, y esto es lo que llena el calendario de fiestas de los Santos, todo el Santoral del Misal, esta celebración individual, de cada vida, preciosa en sí misma.

Sin embargo, juntamente con esto, podemos nosotros afirmar un movimiento total, una salvación colectiva, porque existe un destino trascendente, porque lo que las personas tienen que hacer es orientarse hacia la realización de una obra única trascendente, el Cuerpo de Cristo, el Reino de Dios, el Templo que hay que construir, una obra que, puesto que es trascendente a las personas, y no solamente histórica, terrestre, puede ser para ellas a la vez colectiva y personal, sin disminuir en nada su dignidad de persona, sin rebajar nada de lo que cada uno tiene que hacer, del canto individual del que cada uno es el único en poderlo cantar.

Esta obra se realiza en el curso de la historia, dentro de la cual Cristo responde a la angustia, a la triple angustia del hombre ante la muerte, ante la soledad y ante el pecado. A su angustia ante la muerte, responde con la inmortalidad, o, más exactamente, con la promesa de la Resurrección. A su angustia ante la soledad, responde con el anuncio y con la realidad de la Comunión. A su angustia ante el pecado, responde con el ofrecimiento y con la realidad de la santidad.

Estas son tres cosas que se realizan en forma terrestre, por medio de Jesucristo. Todo esto no viene más que por él. Existe un único principio, nuestro alfa, que aporta todo lo que debe desplegarse en la historia cristiana. No hay ni inmortalidad o resurrección, ni comunión, ni santidad, fuera de Jesucristo: Él es la fuente única de todo esto. Esta fuente la ha abierto Él una sola vez en la historia de los hombres, y, a partir de Jesucristo, esta fuente mana en la historia, y llena el mundo.

Esta fuente abierta que mana del lado del Templo, y que cantamos en el tiempo pascual, esta fuente, en verdad, irriga el mundo, y los tiempos, y los espacios; y puede dar la inmortalidad, la comunión y la santidad a todo hombre y a todos los hombres; pero, también ella espera su consumación. Lo que se realiza aquí abajo es bien poca cosa, comparado con lo que esperamos todavía, porque la muerte sigue haciendo su obra, por más que sostengamos, por la esperanza y por la fe, que esta obra no será definitiva; el pecado existe todavía en nosotros, en torno a nosotros, por doquier, y hace desgraciados a los hombres. La enemistad, las divisiones, la soledad, pesan todavía sobre todos nosotros. Esperamos una victoria, una liberación de estas cosas, en plenitud. Esta victoria, esta liberación, las tenemos ya realmente, y fluyen de nuestra fuente, Jesucristo; pero las esperamos en su plenitud, y no las tendremos en esta plenitud hasta que Él vuelva; por esto esperamos esta vuelta con todo nuestro corazón, con toda nuestra esperanza; tenemos absoluta necesidad de esperar así; mientras haya aquí abajo lágrimas y muerte, enemistad o división, soledad y pecado, y todos los males que llevan consigo, desearemos con todo nuestro corazón la venida de Jesucristo, su venida, un día, para todo el mundo, cuando Él aportará la plenitud de los frutos cuyo germen ha depositado Él en su bienaventurada Pasión y en su Resurrección.

No sin razón, el Credo en el cual se resume nuestra fe y que va a ser recitado ahora por todos nosotros, comienza con la palabra «Creo», y termina con palabras de esperanza en la vida eterna. Creo en Dios y en Jesucristo, su único Hijo, y espero en la vida del Siglo venidero. *Amén.*

Grupos sociales humanos y laicado de Iglesia[1]

Es un hecho que las agrupaciones temporales existen orgánicamente; pero esta realidad del mundo, ¿tiene también su vigencia en el plano de la Iglesia, o bien la Iglesia no está integrada más que por individuos aislados?

Este problema no se plantea solamente dentro de la Iglesia católica, sino que existe de manera semejante en todas las confesiones. Por doquier, se pregunta si los compromisos de la vida de trabajo repercuten sobre la naturaleza misma de la Iglesia, sobre la vida de comunidad y sobre la eclesiología.

A partir de lo más general descenderemos a lo más particular, viendo:

1.° las respuestas de la teología en el terreno de los principios;
2.° las respuestas de la tradición y de la historia;
3.° las condiciones y los límites de esta adaptación sociológica de la Iglesia.

Respuestas de la teología en el terreno de los principios

Hay que partir de la misión del mismo Jesús, que decía: «He venido a buscar y a salvar lo que estaba perdido.»

Si recorremos los evangelios de los domingos de después de Pentecostés, observaremos que lo más frecuente es que sean relatos de curaciones. Si Jesús cura al hombre, es porque la naturaleza está herida, porque la naturaleza tiene necesidad de un Salvador. «La creación espera la redención» significa que la creación está relacionada con la redención, que la respuesta de Dios a las necesidades de

1. Transcripción taquigráfica de una conferencia dada a los Consiliarios de Acción Católica Obrera (Versalles, 17 de septiembre de 1953). Publicada en *Masses ouvrières*, nº 92, diciembre de 1953, pp. 25-40.

los hombres no ha sido hecha de manera rápida y exterior. Dios habría podido responder con una simple palabra. Pero no lo ha hecho así. «La palabra se hizo carne.» Ha respondido mediante una encarnación, mediante una entrada en el mundo: esto tiene muy grandes consecuencias.

La misión de Jesús es total con relación a la humanidad. No realiza simplemente la salvación del pecado; salva la naturaleza, que ha sido asumida por Cristo íntegramente, excepción hecha del pecado, naturalmente.

Las tres funciones de Realeza, Sacerdocio y Profetismo, en Jesús, se incluyen mutuamente. Su sacerdocio es real, en el sentido de que es un poder sacerdotal, y su realeza es sacerdotal, porque no vino a reinar por reinar, sino a reinar para salvar; y su profetismo, es decir, su poder de revelación, es a la vez real y sacerdotal, lo cual significa que conoce todas las cosas y que está ordenado a nuestra salvación.

En Jesús estas tres funciones son plenarias. Reside en Él el poder de cambiar toda la creación para llevarla al término que Dios quiso para ella desde el principio, según un plan en el cual ha irrumpido el pecado.

La misión de la Iglesia es idéntica a la de Jesús en cuanto a su objeto, pero no en cuanto a sus condiciones: salvar al hombre, salvar a todo el hombre, con la inclusión de todo lo que el hombre empeña en la vida del mundo, en la vida social, en la historia. Es la misma misión, pero esta misión no se realiza de la misma manera. Jesucristo, en efecto, no transmitió a la Iglesia todo su poder sacerdotal. El mismo Jesucristo no ejerció, durante su vida terrestre, la totalidad de su realeza de forma deslumbrante. Todas las veces en que, por decirlo así, no pudo evitar que transparentara su poder real, inmediatamente lo frenó y recubrió la luz de su realeza como con una pantalla, que sólo dejaba filtrar algún rayo muy débil. Le quieren hacer rey, y huye; en el huerto de Getsemaní dice «soy Yo» y los soldados retroceden y caen en tierra; hay como un choque de poder, pero inmediatamente dice: «Mete la espada en la vaina, si quisiera, el Padre me enviaría doce legiones de ángeles, pero tienen que cumplirse las Escrituras.» Jesús puso como entre paréntesis su poder real, porque vino más para salvar que para reinar, y en esta línea la Iglesia le sucede.

Cuando se examina la condición de las diferentes funciones de Cristo, se puede decir que es más Rey que sacerdote, porque Rey lo es directamente como Verbo encarnado, mientras que sacerdote lo es a causa del pecado.

Mientras que la Iglesia, por su parte, es más sacerdote que reina, porque en la Iglesia la función de la salvación mediante la Cruz y el sacrificio domina por encima de la función de irradiación y de transformación de las cosas mediante el poder. Porque la Iglesia sigue a Jesús no en su condición de poder que Él manifestará cuando vuelva, sino en su venida de humildad. La Iglesia, a imagen de Jesús, salva más que reina, y esto tiene consecuencias inmensas.

Por esta razón existen más salvados que miembros que obedezcan a sus leyes.

Las energías propias de la Iglesia, las energías de su sacerdocio, de su magisterio, de su regencia, como participadas que son de las energías de Cristo, rey, sacerdote y profeta, son esencialmente espirituales. La Iglesia no tiene ningún poder sobre lo temporal como tal. Por su ministerio, tiene la obligación de guiar a los hombres en sus deberes, incluso deberes sociales o políticos, o de vida conyugal. Pero la Iglesia nunca ha tenido la autoridad que le permitiera poner o quitar de sus tronos a los reyes o a los potentados de este mundo. Si durante un tiempo su poder se ejerció en este sentido, esto no procedía de los poderes apostólicos de la Iglesia, sino de las condiciones de la cristiandad, aceptadas unánimemente durante muchos siglos. Pío IX lo declaró claramente poco después del primer concilio del Vaticano: «Este derecho ha sido ejercido por los papas en circunstancias extremas; pero nada tiene que ver con la infalibilidad pontificia. Derivaba no de la infalibilidad, sino de la autoridad pontificia. Esta autoridad, según el derecho público vigente entonces, y gracias al consentimiento de las naciones cristianas que reconocían en el papa al juez supremo de la cristiandad, se extendía de manera que podía juzgar, aun en materia temporal, a los príncipes y a los Estados. Pero la situación presente es completamente distinta.» [2]

La Iglesia reina *directamente*, mediante su jurisdicción, sobre los bautizados; pero sobre el mundo como tal no tiene más que una *influencia*, sin poder propiamente jurídico. Más allá de los sujetos que le pertenecen, la Iglesia no tiene más que una simple influencia, lo cual es mucho, es inmenso.

Desde hace algunos siglos, se observa que, cuanto más la Iglesia renuncia a ejercer su poder jurisdiccional sobre el mundo, a ejercer su clericalismo diríamos hoy, para ejercer una influencia profética de misión espiritual, tanto más poderosa es en realidad.

Esto parece que puede leerse en toda la historia del mundo. Y esto mismo permite ver mejor las condiciones de acción del laicado.

2. Discurso de 20 de julio de 1871. Citado por J. Lecler, en *L'Église et la Souveraineté de l'État*, París, 1946, p. 87.

En esta acción mediante la cual la Iglesia salva a las almas y actúa sobre los fieles, el sacerdocio es el que tiene un papel más destacado, comunicando lo que procede de la encarnación redentora.

El sacerdocio es como una gran canalización que nutre el «lago de la Iglesia» de todo el caudal que proviene del costado abierto de Jesús en la Cruz. El sacerdocio es el que alimenta a la Iglesia, el que tiene el depósito del poder, de la verdad, de los sacramentos, del carisma de la verdad, del gobierno espiritual. Este sacerdocio es la apostolicidad de la Iglesia, es la transmisión, por medio de la Iglesia, de los tesoros de la encarnación y de la redención, adquiridos por Jesucristo; puede decirse que transmite algo del pasado, pero Jesucristo es hoy, ayer y mañana, como dice san Pablo; Jesucristo no se halla en el pasado. La obra del sacerdocio se da sobre todo cuando la Iglesia realiza su obra a partir del hecho de la encarnación. En cambio, si se trata de esta acción por influencia, en la que la Iglesia no obra ya por vía de jurisdicción, sino por hacer llegar al mundo algo en el sentido del reino de Dios, en este momento la Iglesia se vuelve más bien hacia el futuro, hacia la parusía, hacia el reino, y entonces se trata más bien de la obra de los laicos.

¿Qué es, efectivamente, un laico en la organización de la Iglesia?

Un laico no es un hombre profano. La palabra viene del griego «laos», que es empleada en la Biblia para designar al pueblo de Dios, mientras que los otros pueblos son los «ethnè», «nationes», «gentes»: el laico es un miembro del pueblo de Dios [3]. ¿En virtud de qué proceso histórico la palabra laico designa ahora a un anticlerical, e incluso a un anticristiano? Aquí estriba toda la tragedia del mundo moderno, la cual no es más que la consecuencia de la tragedia de la cristiandad.

El laico es, pues, un miembro del pueblo de Dios. Si se le distingue del sacerdote y del monje, es porque éstos están ordenados *exclusivamente* al reino de Dios. Nuestro día laborable de sacerdotes es esencialmente el domingo, el día del reino de Dios, al menos en las parroquias; es el día mismo en que el hombre, que se ha inclinado los otros seis días sobre su trabajo terrestre, se libera de él y se yergue, como el campanario en el pueblo, que es una casa vertical, una casa que revela la tercera dimensión.

3. Esto exigiría una matización a la luz del bello artículo del P. I. DE LA POTTERIE, *L'origine et le sens primitif du mot «laïc»*, en *Nouv. Rev. théol.*, 80 (1958), pp. 840-853. Si el substantivo no se encuentra en el N. T., el adjetivo era conocido en el griego profano y en el griego bíblico de los LXX para designar las cosas profanas, no separadas para el uso del culto. De este uso se derivó el nuestro (uso frecuente a partir del siglo III), y no la palabra *laos* en su uso sagrado de «pueblo de Dios». Pero lo que aquí se dice sigue teniendo su plena verdad teológica (nota de 1961).

Nosotros, sacerdotes ministeriales, somos los hombres que trabajamos directamente para el reino de Dios, y que, para esto, estamos dispensados de las tareas terrestres: engendrar a otros hombres, el progreso de la humanidad mediante la ciencia y el trabajo profesional, es decir, mediante el trabajo y la producción.

Lo que caracteriza la entrega del laico en el mundo, en lo profano, es el matrimonio y la profesión. Nosotros nos desentendemos de ambas cosas, pero tenemos que hacer progresar a la humanidad hacia su fin trascendente, hacia el reino de Dios.

El laico es aquél que trabaja para el reino de Dios, pero sin restar nada de su entrega a lo terrestre; debe servir a Dios, no poniéndose por encima o al margen del matrimonio y de la profesión, sino mediante el matrimonio y la profesión, y en el trabajo. No toma el atajo que toman el sacerdote y el religioso, consagrados únicamente al reino de Dios. Sigue un camino más largo, más difícil, pero que es el suyo, que es su vocación.

Esto nos permite ver el lugar del laico en la misión de la Iglesia. Para esto hay que distinguir entre el orden «sacral», en el que la Iglesia tiene poder, y el orden «de influencia», del que hemos hablado hace poco.

Si se trata del orden sacral, es decir, de la Iglesia como organismo de gracia, la Iglesia, en rigor, podría existir con sólo los obispos; es lo que ocurrió en el cuerpo de los Apóstoles; pero los Apóstoles, en realidad, nunca estuvieron solos: existían los discípulos, las santas mujeres, la madre de Jesús, que fue el primer laico. Con todo, la Iglesia podría existir como organismo de salvación, sacramental, profético y real, únicamente en el sacerdocio y el episcopado.

Si existen los laicos, no es para constituir la Iglesia como organismo sacral, sino para que la Iglesia cumpla plenamente su misión: recapitular, «volver a poner» todos los valores de la humanidad en conexión con la cabeza, que es Jesucristo. Esto, la Iglesia no puede hacerlo sino mediante los laicos. Los laicos son, pues, necesarios, no para que la Iglesia sea un poder de salvación, sino para que realice la plenitud de su misión.

Asimismo, desde el punto de vista del apostolado, es decir, de la propagación y el mantenimiento de la fe, el sacerdocio no puede estar en todas partes. Actualmente, una tercera parte de la humanidad está prácticamente sin sacerdocio católico: todo lo que queda situado entre una línea que pasa a trescientos kilómetros de Estrasburgo y el Pacífico, el 31 por ciento de la humanidad y el 28 por ciento de tierras surgidas del mar. En estos países, los laicos son los que hacen presente a la Iglesia, como lo hicieron en el Japón desde cerca de 1660 hasta 1864, año en que el primer misionero

volvió a poner los pies en el Japón. Durante más de dos siglos, la Iglesia existió exclusivamente por medio de los laicos, que bautizaban, recibían los consentimientos de matrimonio, presidían la oración común, transmitían al catecismo. Así han actuado con frecuencia los laicos en países de misión. Pero si pueden comenzar eficazmente la Iglesia, no pueden acabarla. La Iglesia, como cuerpo místico, no se acaba más que mediante los sacramentos, sobre todo, mediante la Eucaristía, que sólo el sacerdocio puede celebrar. Digamos, pues, que la Iglesia existe, en cierta manera, incluso sin sacerdocio, y que no hay que creer que sólo existiría «Iglesia» donde hubiese sotanas o poder sacerdotal. La Iglesia existe mediante los laicos, pero no puede acabarse si no interviene el sacerdocio.

Esto es lo que pertenece al orden sacral de la Iglesia. Veamos ahora el poder de irradiación sin carácter propiamente jurisdiccional. Se trata de una irradiación sobre las leyes, sobre el ámbito social, para hacerlos más humanos, más abiertos a la fe, y para colocarlos, así, más en la línea del reino de Dios. Se trata, por una parte, de crear condiciones más favorables al Evangelio (orientar favorablemente la presión social, decía el cardenal Saliège), y, por otra, de hacer irradiar la fe en todos los dominios humanos: familiar, cultural, profesional, nacional, internacional... Esto sólo pueden hacerlo, efectivamente, los que están entregados a las tareas propias de estos diferentes órdenes, los que las conocen y tienen algo que decir en cada uno de ellos. La Iglesia tiene, por consiguiente, toda una parte de su misión, con respecto al mundo profano, que no puede realizar más que mediante los laicos, y no por medio del sacerdocio o del monaquismo, porque el sacerdocio y el monaquismo, institucionalmente, por constitución, están al margen de las tareas profanas, al margen del crecimiento de la humanidad, del trabajo y de la producción, de la creación cultural. Si ha habido sacerdotes o religiosos que han representado un gran papel de creación cultural, esto no forma parte directamente de su misión de sacerdotes, es una especie de añadido, lo hacen ellos como laicos más que como sacerdotes: sólo los laicos pueden, en este terreno, hacer irradiar a la Iglesia.

Uno de los más hermosos textos de Pío XII nos dice:

«La Iglesia — aun cumpliendo el mandato de su divino Fundador de difundirse por todo el mundo y de conquistar toda criatura para el Evangelio — no es un imperio, sobre todo en el sentido que suele darse ahora a semejante palabra. Ella señala en su progreso y en su expansión un camino inverso al del imperialismo moderno. Progresa, ante todo, en profundidad, luego, en extensión y en amplitud. Ella busca primeramente al hombre mismo; se afana por

formar al hombre, por modelar y perfeccionar en él la semejanza divina. Su trabajo se realiza en el fondo del corazón de cada uno, pero tiene su repercusión por durante toda la vida, en todos los campos de la actividad de cada uno. Con hombres así formados, la Iglesia prepara a la sociedad humana una base, sobre la cual pueda ésta apoyarse con seguridad... Bajo este aspecto... los fieles, más concretamente los laicos, se encuentran en la línea más avanzada de la vida de la Iglesia ; por ellos la Iglesia es el principio vital de la sociedad humana. Por esto, ellos, especialmente ellos, deben tener un convencimiento cada día más claro, no sólo de que pertenecen a la Iglesia, sino de que son la Iglesia» (A los nuevos cardenales, 20 de febrero de 1946).

Los laicos son la Iglesia : el texto es extraordinariamente nítido. Solamente ellos pueden serlo y pueden realizar su misión en toda esta zona de influencia de la Iglesia sobre la cultura, la legislación, la civilización, la creación humana de carácter profano, fuera de su orden propiamente sacral. El laicado no actuará sobre la estructura del mundo para realizar esta misión de Iglesia que él solamente puede realizar, si no entra verdaderamente dentro del destino del mundo, auténticamente, según su línea profana ; es, pues, lógica, la creación de organismos de Iglesia que, en substancia, sigan las líneas sociológicas naturales del mundo, y la creación de agrupaciones que permitan tener esta influencia y estas respuestas en el orden profano, en el cual la Iglesia tiene también una misión que ella no puede ejercer sino por medio de los laicos.

Respuestas de la tradición y de la historia

Hay que tomar aquí en consideración tres etapas principales : el cristianismo primitivo, el cristianismo medieval y de «Antiguo Régimen», y el cristianismo de después de la Revolución francesa.

— *El cristianismo primitivo o apostólico* desarrolló muy poco las relaciones temporales del cristiano; vivió, sobre todo, la primacía de la vocación celestial del fiel, la primacía de la escatología ; y no tomó en consideración el problema de la inserción de este cristiano en la historia. Esto es innegable si se lee a san Pablo. Los primeros cristianos creían que la historia sería muy corta, pensaban en la venida próxima del Señor. Este mundo les era tan contrario... Estos cristianos se consideraban a sí mismos — abundan los textos — como el tercer género, «tertium genus» : existían judíos, paganos y luego cristianos ; los judíos y los paganos estaban entregados a este mundo ; los cristianos estaban al margen del mundo. Se

encuentra continuamente en san Pablo la expresión: «A la Iglesia que peregrina en Corinto...», etc. Los cristianos eran «paroikoi», es decir, extranjeros... «Nuestra verdadera ciudad está en los cielos», dice san Pablo. «No hay ya judío o griego, no hay siervo o libre, no hay varón o hembra, porque todos sois uno en Cristo Jesús.» Esta es la condición de la resurrección; ellos vivían la Resurrección.

Tenemos que considerar siempre este mensaje como válido, en el sentido de que el cristiano es siempre elevado por encima del mundo, gracias a la llamada de lo alto, y es siempre el hombre de la Resurrección y del Reino de Dios... «de este mundo como si no lo fuese...» y, según la fórmula paradójica de san Pablo, «teniendo mujer como si no la tuviese...» Esto forma parte de la condición cristiana.

Pero era imposible que, durante los 50 años de la época apostólica, el cristianismo hiciera todas las experiencias que le reservaba la historia; los Apóstoles ni siquiera se imaginaban lo que sería un mundo cristiano; lo que sería el imperio después de Constantino, los Carolingios, la Edad Media... Han existido otras experiencias sociológicas, que son hechos providenciales que la Iglesia debe tener en cuenta.

— *Época de cristiandad: desde la Edad Media hasta la Revolución.* En la Edad Media, el laicado activo, los laicos comprometidos estaban representados casi únicamente por los príncipes; bastaba con que los príncipes hiciesen leyes cristianas, y el pueblo seguía; bastaba con que la Iglesia actuase sobre los príncipes para que la vida de la sociedad fuera cristiana. Por consiguiente, el laicado de la Iglesia era extraordinariamente limitado.

Esta ideología está superada en sus aplicaciones; pero sus principios merecen ser destacados y pueden servirnos todavía de lección: se distinguían en la Iglesia tres «ordines», órdenes, entendiendo por orden un estado estable que tiene sus derechos, sus obligaciones, sus hombres propios: los «conjugati», personas casadas, los «continentes», monjes, los «rectores» o «praelati», obispos o prelados. Esto demuestra que la Iglesia estaba constituida orgánicamente por ciertas condiciones de vida, en las cuales los laicos, caracterizados únicamente por el estado del matrimonio, tenían su propio lugar. Esta es una idea extraordinariamente interesante, que hay que recordar.

Entre los «conjugati», se distinguían a veces sub-categorías: los *bellatores,* militares, *laboratores,* cultivadores, etc. De nuevo la Iglesia aparece como constituida por los laicos *según su condición.*

En el Antiguo Régimen hubo una gran actividad de las cofradías. Las parroquias eran vivas, en gran parte, gracias a estas cofradías, que agrupaban a los fieles según su oficio. Evidentemente, también aquí tiene que ser revisada la aplicación concreta. No se trata de restaurar las cofradías de san Vicente o de san Fiacre: esto sería arqueología, a no ser que, tal vez en tal o cual lugar, existieran cofradías verdaderamente vivas. Pero hay que retener la idea de que la Iglesia actuaba sobre los hombres mediante subgrupos orgánicos vinculados con su tarea temporal. Esta idea nos demuestra que es tradicional basar nuestra acción pastoral en estructuras humanas, vinculadas a las condiciones del oficio.

¿Se puede, en el fondo, decir que ha caducado en todas partes este Antiguo Régimen? No. Basta con desplazarse 200 ó 300 kilómetros para retroceder dos siglos atrás. Existen regiones en nuestro país, y, sobre todo, en el extranjero, en las que existe todavía el Antiguo Régimen, en el sentido de que uno se encuentra con el «pueblo sencillo», la «buena gente», como la que existía entre nosotros en otros tiempos. Quiero explicarme un poco sobre lo que he llamado el «pueblo sencillo», porque me parece muy importante hacerlo. Lo que aquí es característico es que, nos encontramos ante una comunidad de hombres en la que no existe distinción en forma de oposición; es, en general, una comunidad estrictamente jerarquizada, una comunidad en la que las jerarquías son muy respetadas, y en la que los hombres tienen, en cambio, la sensación de que tienen que hacer algo juntos, apoyándose en tradiciones comunes en las cuales todos confían.

Esta impresión la tuve yo en el país vasco español: allí hay un pueblo lleno de vitalidad y de alegría; es un pueblo en el que las jerarquías son respetadas. Una vez, durante una excursión, tuvimos que tomar un taxi español, muy grande, y un marqués, director general de Bellas Artes, charló todo el camino con el chófer, riéndose a mandíbula batiente porque aquel mozo hablaba el «castellano» como una «vaca española», es decir, como un vasco habla el español. Todo ocurrió dentro de una gran familiaridad, quedando a salvo el sentido de las jerarquías, y esto me hizo palpar lo que era el alma de un pueblo. De esto quedan residuos en ciertas regiones.

Así se vivió hasta la Revolución. Se vivía menos influido por las técnicas. En cierto sentido, se era más pobre; se ha calculado que un trabajador del siglo XVIII percibía sólo lo que bastaba para comprar un kilo de pan por persona y por día. Pero en este estado extraordinariamente miserable, este hombre no vivía en las condiciones que pueden llegar a envilecer al hombre. El hombre actual está aprisionado de tal manera por las técnicas industriales, políticas,

que busca medios de evasión. Un médico joven decía que la divisa de la vida actual es cada día más: técnica v turismo. Más trivialmente, pero en el mismo sentido, diría yo: empleo y bikini. El hombre quiere liberarse de la técnica que lo aplasta, pero... no resulta más hombre cuando descansa, y, en todo esto, hay como una supresión del hombre mismo: esto es extremadamente grave.

— *El siglo XIX*. Durante la primera mitad del siglo XIX, la palabra pueblo tomó un sentido nuevo.

Este pueblo de antes de 1789, que he descrito de manera un poco idílica, lo he llamado el «pueblo sencillo». Luego, tenemos a un pueblo proletarizado. Es interesante destacar el origen de las palabras: la palabra «sociología» fue creada por Augusto Compte hacia 1840. La palabra «proletario» aparece por vez primera en 1817, y es la señal de que la Revolución industrial del siglo XVIII ha empezado a dar su fruto.

El hecho esencial de esta época es la concentración industrial juntamente con el desarraigo. Desarraigo del hombre con respecto a sus tradiciones religiosas; perdió el sentido de esta comunidad fuertemente jerarquizada, en donde, a pesar de todo, existía cierta alegría de vivir. Esto es real y existió. En lugar de esto, existirá una conciencia de clase, un sentido de clase, un pueblo que se define como un hecho de clase. En lugar de un pueblo que, dentro de una sociedad jerarquizada, pero confiada en sus tradiciones, tenía la sensación de pertenecer a un todo, se tendrá a un pueblo proletarizado, que tiene la sensación de estar como excomulgado, vilipendiado y despreciado por una sociedad de la cual en verdad ya no forma parte, y que ya no es su patria. ¿Por ventura Toynbee no ha definido la condición proletaria por el hecho de estar en una sociedad con la impresión de no ser orgánicamente un miembro activo, un sujeto de derechos?

Nuestra doctrina social católica, nuestra moral, nuestra manera de concebir nuestro trabajo con la gente, fueron constituidos en la época del «pueblo sencillo», de un pueblo en el que los hombres tienen un quehacer en común, y, a través de sus jerarquías, conservan cierta alegría en su vida común.

Al «pueblo sencillo» correspondió el «buen sacerdote» virtuoso, del que los siglos XVII y XVIII nos dan hermosísimos ejemplos. Me parece que el «pueblo cristiano» no es el de la Edad Media, excesivamente ignorante, sino el de los siglos XVII y XVIII, formado por los obispos y los sacerdotes de después del concilio de Trento, que subsistió hasta los alrededores de 1830, prácticamente hasta la aparición del ferrocarril.

Lo que corresponderá al pueblo del siglo XIX no será ya el ideal

propuesto en la doctrina de la Iglesia, sino más bien el manifiesto comunista de 1847, y, sobre todo, el análisis marxista. Esta concepción de «pueblo», como clase opuesta en el plano de la situación económica, creará, desarrollará y activará la conciencia de clase.

Este nuevo pueblo se caracteriza por *cierta* despersonalización (digo «cierta», porque los obreros más conscientes de la lucha de clase no están realmente despersonalizados), en el sentido de que vive dependiente de toda clase de factores que le dominan y que él no puede juzgar.

Hace algunos años que se publicó en *Masses Ouvrières* un artículo titulado : «Si el cura de Ars volviera...» El autor se preguntaba : ¿convertiría su parroquia? No, no la convertiría, porque encontraría a hombres cuyos reflejos humanos están formados fuera de la parroquia, por los sindicatos, las cooperativas, la política, las salidas, la atracción de la gran ciudad, los problemas sociales que él no conoció en su tiempo.

En el nuevo pueblo, el hombre está formado por cosas que superan a la persona, y que no pueden ser juzgadas por ella con dominio : son la radio, la legislación, los sindicatos. Éstos son los príncipes de nuestro actual feudalismo, que lo dirigen todo.

Cuando la Iglesia se dio cuenta de todo esto, ¿cuál fue su reacción?

La primera reacción fue la organización de obras, patronatos, etc. Este fue el gran esfuerzo del siglo XIX, en que se gastaron magníficas energías. Era un intento de reconstruir «un pueblo sano», al margen de las condiciones reales de la historia y del siglo, en las que el «peblo sano» ya no existía, sino que existía un pueblo en el sentido de masa o clase. En el fondo, se intentaba volver a introducirle en el seno de la Iglesia, en donde se volvería a convertir en «pueblo sano» en torno a los «buenos sacerdotes». Este intento, en su día, dio un rendimiento innegable, pero este día ya pasó. Nos dimos cuenta de que, poco a poco, íbamos perdiendo a todos, y de que, en todo caso, no teníamos ninguna influencia en las minorías representativas y verdaderamente creadoras del pueblo.

Se trata ahora de reconocer con franqueza la realidad en sí misma, las nuevas estructuras sociológicas, el nueblo pueblo, con los condicionamientos nuevos de su vida, el nuevo feudalismo, y de crear aquí dentro, movimientos espirituales de Iglesia, movimientos de influencia y no de poder, dotados de organismo necesarios, porque un alma no puede vivir sin un cuerpo. En otro tiempo, en la época feudal o medieval, los laicos de Iglesia eran sobre todo los señores ; el resto de la población seguía. Hay que suscitar, dentro del marco del nuevo feudalismo, de las fábricas, de los sindicatos, de

la radio y de todo lo demás que condiciona la vida actual, un nuevo laicado de Iglesia, que se esfuerce para que este condicionamiento sea permeable al Evangelio. Esto, por una parte, lo hará la Acción Católica, y, por otra, lo harán ciertos organismos que, dentro de la Iglesia, son algo así como son los servicios en el ejército.

El ejército, la primera de las batallas en avanzadilla, es la Acción Católica ; los servicios, son los organismos técnicos, más o menos permanentes, más o menos ocasionales y transitorios : un diálogo a raíz de un conflicto social es un servicio eventual ; organismos permanentes son los sindicatos, la radio, la UNESCO con su esfuerzo actual de educación de base. Estos son los elementos consitutivos de los nuevos feudalismos y del nuevo pueblo.

Es tarea de la Iglesia continuar la tradición, no la de la edad apostólica, que no conoció estos problemas, sino la de la Edad Media y del Antiguo Régimen ; esta tarea consiste en crear organismos adaptados a la condición sociológica y, sobre todo, profesional, organismos de laicos animados por el sacerdocio. Es la realización del equipo Laicado-Sacerdocio, que es como una especie de matrimonio, de pareja de casados. Esta comparación con el matrimonio da mucho de sí, y es muy exacta. En el matrimonio, el hombre decide, pero la mujer interviene en sus decisiones, y los niños también. Lo mismo ocurre en la Iglesia : el sacerdocio decide, el laicado, como la mujer, sugiere. Un militante se encuentra fuerte si su mujer se encuentra en la misma longitud de onda que él, en comunión con los mismos ideales ; de la misma manera el equipo es fuerte, si los militantes se encuentran en la misma longitud de onda que el sacerdote, en comunión con un mismo ideal.

Creo haber mostrado, recurriendo a la teología de la misión de la Iglesia y a la historia, que son necesarios organismos de la Iglesia que correspondan a organismos sociológicos naturales. Son necesarios y han sido siempre de desear para que la Iglesia cumpla con su misión. Me quedan por precisar .

Las condiciones y los límites de esta adaptación sociológica de la Iglesia

Me parece que son muy importantes las siguientes observaciones, aunque no sean tan necesarias para consiliarios de Acción Católica como para otros sacerdotes que actúan en condiciones que son de Iglesia de una manera menos clásica :

Salvaguardar, cueste lo que cueste, la trascendencia del cristianismo, de la fe y de la Iglesia ;

Evitar el peligro de «sociologizar» excesivamente nuestras preocupaciones y nuestras conclusiones;

Porque el punto esencial es el anuncio de la fe: un compromiso temporal demasiado exclusivo puede perjudicar la misión de evangelización;

Esforzarse por mantener — o por promover — la unidad de los cristianos y por conservar las condiciones de la unidad social, fomentando los vínculos entre unos y otros sin desvirtuar los compromisos, estableciendo un diálogo leal y caritativo que tienda a comprender las razones por las cuales otros tienen otras razones de solución;

Querer también, decididamente, la unidad humana. La Iglesia tiene siempre la preocupación de la unidad radical de la sociedad de los hombres. No tenemos derecho a prescindir de los medios que tiene la Iglesia: hay que tener una visión de conjunto. Si la lucha contra la injusticia es un elemento positivo, esta lucha no es exactamente más que un elemento y una etapa: no tiene que impedir que se piense también en la unidad de los hombres (lo cual modificará las condiciones en que se realizará la lucha). Los cristianos, y *a fortiori* los sacerdotes, empeñados en la lucha obrera, no pueden fomentar la conciencia de clase hasta olvidar esta perspectiva más vasta y de Iglesia.

Esbozo de una Teología de la Acción Católica[1]

A. Dificultades

Pocos congresos y pocas reuniones se han celebrado, desde que la Acción Católica existe oficialmente, en que no se haya planteado, en una u otra forma, la misma cuestión: ¿quién es de Acción Católica y quién no lo es? Sin embargo, ahí están los textos, los de Pío XI y los de Pío XII, los de nuestros cardenales y arzobispos, los de tantas sesiones de estudio, tan numerosas, que llenarían tres o cuatro estantes de biblioteca. Pese a todo esto, quedan interrogantes, y ciertos trabajos, que trataban de darles una respuesta, plantean interrogantes nuevos.

Considerando las cosas más como teórico que como práctico, formularíamos así nuestros propios interrogantes:

1. ¿Qué relación hay que establecer entre la Acción Católica, tomada como cierto organismo de Iglesia, definido y homologado oficialmente, y el apostolado de los laicos considerado en toda su amplitud? Está claro que, la Acción Católica ni crea completamente este apostolado, ni incluye enteramente a este apostolado dentro de la estructura que tiene como Acción Católica. Además, resulta que se da una falta de coincidencia — y esta falta de coincidencia engendra eventualmente cierto malestar — entre algunas presentaciones de la A. C., según las cuales ésta sería pura y sencillamente el apostolado de los laicos, subordinado directamente a la autoridad sacerdotal, y la práctica o la experiencia de la vida católica, en la

1. Artículo redactado en diciembre de 1957, a petición de los consiliarios de la J. A. C., y publicado en *Les Cahiers du Clergé rural,* n.º 200, agosto-septiembre de 1958, pp. 387-405.

que las cosas no son así. No sólo los cristianos toman toda clase de iniciativas para el servicio de la causa del Reino, sino que muchos tienen actividades que no dudan en calificar de apostólicas, aunque no se hallen comprendidas dentro de ningún organismo de A. C.

2. ¿Qué es la «participación en el apostolado jerárquico», por la que definió Pío XI la A. C. (no sin una inspiración de Dios, decía)? La definición preferida por Pío XII, colaboración con el apostolado jerárquico, ¿representa un cambio con respecto a la definición anterior? ¿Cuál es el papel del «mandato»?

3. ¿Cuál es la relación entre la A. C. y la acción temporal? [2] ¿Cuál es la relación, dentro de la A. C., entre actividades de evangelización y actividades de civilización?

4. La cuestión precedente se vuelve a plantear, de una manera más limitada y más concreta, en esta otra: La A. C., ¿implica que sus miembros se hagan responsables de las condiciones generales de vida? La cuestión se plantea principalmente a los movimientos de A. C. de jóvenes, por el carácter más global que tienen estos organismos: porque deben ser, para los jóvenes, un ambiente que los encuadra y se hace cargo de ellos — mientras que los adultos son encuadrados y asumidos por estructuras más consistentes y diversificadas —, y un ambiente educativo, en el cual encuentran elementos de formación que responden a todos sus problemas.

5. ¿Cuáles son los límites y la extensión de la A. C.? ¿Cuál es su relación con la acción de los católicos, es decir, con todo lo que los católicos hacen para servir, aunque sea de lejos, a la causa o a los intereses del reino de Dios? Toda colaboración de los católicos con esta obra de la Iglesia, ¿es A. C.? Si la respuesta es afirmativa, ¿no resulta que la noción de A. C. se diluye en el campo de las iniciativas más variadas y más personales? Si la respuesta es negativa, ¿cuáles son, una vez más, los criterios de distinción, y las relaciones, entre esta actividad especial y específica de la A. C. y las actividades diversas de los cristianos? ¿Hay que tener como válida, por ejemplo, la distinción que en su día propuso Jacques Maritain entre «actuar como católico» y «actuar en católico»?

2. Tomamos «acción temporal» en su sentido más amplio, que abarca, por encima de la política e incluso de los compromisos cívicos (asuntos municipales, sindicales), todas las actividades mediante las cuales los hombres intentan arreglar su vida terrestre colectiva.

B. Dos artículos... [3]

Son conocidos los artículos de los PP. Karl Rahner y Ch. Baumgartner, como también las reacciones que provocaron [4].

1. El P. K. Rahner abordaba la cuestión de la A. C. y de su relación con el apostolado de los laicos, a partir de una reflexión extraordinariamente vigorosa que tendía a definir respectivamente la condición de los laicos y la condición de los sacerdotes. El cristiano laico, decía, es aquél para quien ser cristiano y tener responsabilidades cristianas se realiza en las condiciones de su inserción nativa dentro del mundo. Este cristiano participa, según su condición de laico, en la misión de la Iglesia. Efectivamente, se pueden distinguir dos tipos de apostolado:

El apostolado jerárquico es apostolado de misión ministerial; el apostolado seglar, allí donde conserva el carácter que lo distingue del jerárquico, es apostolado del hombre en su propio puesto mundano primitivo (p. 359).

El apostolado del seglar se funda, pues, directamente en la esencia misma del cristiano, y está determinado en su extensión y en su modalidad no por una misión recibida de arriba, sino desde abajo, es decir, por su propia situación mundana. Su influjo cristiano se desarrolla a través de sus «relaciones» mundanas, en lugar de ser constituido por una nueva misión y encargo (página 361). Donde *no* se da *tal* apostolado de misión ministerial y, sin embargo,

3. Reproducimos aquí este párrafo B, suprimido en *Les Cahiers du Clergé rural,* porque todos los abonados estaban al corriente del debate. Tal vez no sucede lo mismo con ciertos lectores de esta obra. También el P. Karl Rahner ha incluido sus artículos en los *Escritos de Teología* (nota de diciembre de 1961). (Traducción cast. Ed. Taurus, Madrid, 1961.)

4. K. Rahner, *L'apostolat des laïcs,* en *Nouv. Rev. théol.*, t. 78, enero de 1956, pp. 3-32; Ch. Baumgartner, *Formes diverses de l'apostolat des laïcs,* en *Christus,* n.º 13 (enero de 1957), pp. 9-33.

Reacciones en las revistas de lengua alemana (sobre ellas ver A. Z. Serrand, en *La Vie intell.*, mayo de 1955, pp. 107-113); además, H. Schauf, *Ueber die dogmatisch-kirchenrechtliche Grundlage des Laien-apostolates in der Kirche,* en *Aachen 1958 Dioz.-konferentz,* pp. 8-31 (cfr. *Herder-Korr.*, 13 [1959], pp. 223 ss.); A. Sustar, *Der Laie in der Kirche,* en *Fragen der Theologie heute,* Einsiedeln, 1957, pp. 519-548. En español: Alonso Lobo, *Concepto teológico-jurídico del apostolado seglar,* en *Rev. esp. de Derecho Can.*, 13 (1958), pp. 5-42, En inglés: J. Fitzsimons, *Pius XII and the Apostolate of the Laity,* en *The Clergy Review,* 43 (1958), pp. 530-538. Pero citemos particularmente en lo que toca a Francia, Mons. Tiberghien, *Une controverse sur l'A. C.*, en *Masses ouvr.*, nº 127 (febrero de 1957), pp. 41-52, y el artículo colectivo de la misma revista, n.º 128 (marzo de 1957), pp. 1-30; G. Dejaifve, *Laïcat et mission d'Église,* en *Nouv. Rev. théol.*, 80 (1959), pp. 22-38; G. Philips, *L'état actuel de la pensée théologique au sujet de l'Apostolat des Laïcs* (*Folia Lovaniensia,* 12 = extr. de las *Ephemer. Theol. Lovan.*, 1960, pp. 877-903), Lovaina, 1960, pp. 880 ss. (tomamos de aquí algunos complementos de la bibliografía citada en esta nota).

existe verdadero apostolado, es decir, legítimo influjo sobre los otros para su salvación, nos hallamos ante el apostolado seglar (p. 356, *Escritos de Teología*, t. II, Madrid, 1961).

Existe, en cambio, un apostolado eclesiástico propiamente dicho. Es el que deriva de la misión apostólica, jerárquica, positivamente instituida por Nuestro Señor. Esta misión apostólica jerárquica coloca a los que la reciben al margen de las coordinadas determinadas por su inserción natural en el mundo, les constituye positivamente en una situación de ministerio, y supone, en diferentes grados o de diferentes maneras, que se ponen por obra los poderes anejos a la misión recibida.

Mientras los laicos cooperan a la tarea de la Iglesia sin recibir una parte de las funciones propiamente clericales, siguen plenamente en su condición laica. En cambio, «la verdadera condición de seglar cesa allí donde se participa en sentido propio y de manera habitual en los poderes propios de la jerarquía, de modo que el ejercicio de tales poderes imprima, por decirlo así, carácter a la vida del interesado; es decir, modifique su puesto y su estado en el mundo» (l. c., p. 350). «Participación en el apostolado jerárquico, tomando la palabra en el sentido estricto y propio, quiere decir que uno recibe parte del *ministerio* jerárquico, y con ello del apostolado, de la misión, que está incluida en este ministerio; que uno cesa, por tanto, de ser seglar» (l. c., p 351).

¿Aludía el Santo Padre en el discurso del 5 de octubre de 1957, con el que inauguró el segundo Congreso mundial del Apostolado de los laicos, a esta manera de definir el mantenimiento o la pérdida de la condición de laico? Un laico, decía, no llega a ser un miembro de la jerarquía sino recibiendo algún grado de los *poderes* de Orden (diaconado, por ejemplo) o de jurisdicción (por ejemplo, un laico elegido papa), puesto que este poder de jurisdicción está estrechamente vinculado a la recepción del sacramento del Orden. Pero «la aceptación por parte del laico de una misión particular, de un mandato de la jerarquía, si la jerarquía le asocia más de cerca a la conquista espiritual del mundo, que la Iglesia lleva a cabo bajo la dirección de sus pastores, no basta para hacer del laico un miembro de la jerarquía».

El P. Rahner no lo negaba. Pero, tal como hemos hecho nosotros en el capítulo primero de nuestros *Jalones*, intentaba definir la condición de laico, no sólo de manera negativa, por la ausencia de los poderes de Orden y de jurisdicción, sino positivamente, por una caracterización interna. En substancia, lo hacía como nosotros, pero en términos más afortunados: el laico es el cristiano cuya situación

y responsabilidades cristianas están determinados desde abajo, por su inserción en la vida del mundo, aunque él tenga que vivir esta situación y estas responsabilidades en cristiano, a partir de los recursos inherentes a su bautismo (confirmación) y de la *vita in Christo* de un verdadero fiel, testigo de su Señor.

Estos son dos principios de definición que no están situados en el mismo plano, ni son contradictorios. Uno está tomado de la estructura interna de la Iglesia, y el otro, de su existencia en el mundo; uno parte de lo que constituye formalmente la cualidad jerárquica, y el otro de lo que caracteriza intrínsecamente la condición del laico. Parece que no se puede caracterizar positivamente esta condición, más que tomando a la Iglesia no sólo en sí misma y en su estructura, tal como la define el derecho público interno, sino también en la misión que tiene dentro del mundo y para él, en su relación con la vida del mundo. Hacer esto no es pasar de un plano canónico, que sería el único teológico y formal, a un plano sociológico, que dependería de consideraciones materiales. La definición positiva de la condición del laico por la inserción en la trama y en la obra del mundo caracteriza al laico también como cristiano y miembro de la Iglesia, y, por lo tanto, lo caracteriza teológicamente. Dentro de una teología de la Iglesia, esta inserción lo caracteriza, con todo, no ya solamente en el marco de la estructura interna, jerárquica, de esta Iglesia, sino en el de la misión que la Iglesia tiene dentro del mundo y para él. Volveremos más adelante sobre esto.

Sería interesante conocer la reacción del P. K. Rahner, y, también, la de otros teóricos del laicado y de la A. C., ante un hecho, por ejemplo, como el de la *Apostoliki Diakonia,* o como el del movimiento *Zoè* en la Iglesia ortodoxa griega [5]. En la Fraternidad *Zoè,* se trata de una asociación religiosa, compuesta de laicos célibes y de sacerdotes (casi un tercio), que hacen votos no perpetuos y ponen en común sus bienes. Una especie de Instituto secular. Los miembros de la Fraternidad dirigen y animan movimientos u organizaciones análogas a las de nuestra A. C. Corrientemente, hay laicos de la Fraternidad que enseñan religión, e incluso teología en las Facultades, y predican en las iglesias. Naturalmente, no sin misión canónica y homologación por parte de la jerarquía. ¿Cesan por esto de ser laicos? La teología ortodoxa no lo admitiría. Pero nosotros, por nuestra parte, estamos persuadidos, con G. Le Bras, cuando se

5. Ver la revista *Unitas,* ed. francesa, enero-febrero de 1953, pp. 8 ss.; G. DEJAIFVE, *Le «revival» de l'Église orthodoxe de Grèce,* en *Nouv. Rev. théol.,* abril de 1955, pp. 400-407; P. HAMMOND, *The waters of Marah. The present state of the Greek Church,* Londres, 1956, pp. 37, 115 ss. (sobre Zoè), 128, 138 ss., 159 (sobre la Ap. Diak.).

refería a los miembros de los Institutos seculares, de que forman un «quartum genus christianorum», al lado de los clérigos, de los monjes y de los laicos de plena condición laica [6].

2. El P. Ch. Baumgartner intentó demostrar la diversidad de los géneros o de las formas de apostolado de los laicos. A diferencia del P. Rahner, que realizó una reflexión autónoma sobre la noción de condición laica, el P. Baumgartner se refiere con mucha frecuencia a los textos pontificios, principalmente al discurso pronunciado por S. S. Pío XII con ocasión del primer Congreso mundial del Apostolado de los laicos (14 de octubre de 1951).

Distingue dos formas de este apostolado. 1.º, el apostolado que tiende a procurar activamente la salvación de los hombres: es el apostolado propiamente dicho, en la acepción estricta del término. Es la A. C.; 2.º, el apostolado de la existencia cristiana y del ejemplo. Estas dos formas, nota el P. Baumgartner, difieren por su origen inmediato, por su contenido, y por la dependencia que tienen con respecto a la jerarquía, como también por la obligación que tienen los fieles de practicarlas.

El apostolado, propiamente dicho, representa una cooperación con el ministerio espiritual de la jerarquía. Pone, por tanto, al que lo practica en una dependencia directa de ésta: dependencia que, por lo demás, admite diferentes grados, tal como lo hizo notar Pío XII [7]. Requiere ciertos dones, que no todos poseen necesariamente, y, por esto, no es obligatorio para todos. No transforma a los laicos en coadjutores sin sotana, pero es, por su misma naturaleza, «de tipo o de estilo clerical, en diversos grados» (p. 18).

El apostolado de la existencia cristiana tiene como marco el deber de estado; deriva de la vida misma de un cristiano bautizado, confirmado, que comulga con el Cuerpo del Señor y que, por esto mismo, tiene la obligación de ser, mediante su vida, un testigo de Cristo. Este apostolado consiste en orientar hacia Dios la vida terrestre. Esta vida terrestre debe convertirla el cristiano en una señal de la realeza soberana de Dios. La jerarquía no crea esta vocación, sino que sólo recuerda sus exigencias. No se trata más que de vivir en cristiano la vida terrestre, con la intención de hacer reinar a Dios en ella. Esta vida o acción temporal, aunque esté inspirada cristianamente, no es todavía un apostolado «en el sentido estricto

6. *Prolégomènes (Hist. du Droit et des Institutions de l'Église en Occident, I)*, París, 1955, p. 36, n. 1.

7. Discurso de 14 de octubre de 1951 al primer Congreso del Apostolado de los Laicos.

del término». Esta vida o acción temporal «no es, hablando propiamente, una tarea de evangelización... sino un testimonio de la existencia cristiana... Es un servicio espiritual ; no se limita a construir la ciudad terrestre, sino que contribuye, según su rango, al establecimiento del Reino de Dios, hace avanzar la presencia activa del cristianismo en las estructuras naturales de la vida humana» (página 25).

> Si la misión del laico en el mundo no deriva de una delegación o de un mandato de la jerarquía, si, hablando con propiedad, no es una colaboración con el apostolado de la jerarquía y del clero, sino un apostolado realmente autónomo en el interior de la Iglesia, con sus responsabilidades propias..., no se sigue de aquí, como es evidente, que este apostolado sea completamente independiente de la jerarquía (pp. 25-26).

Depende de ella, en efecto, pero de manera común, de la misma manera que el cristiano debe someter siempre su acción a la doctrina apostólica.

Este artículo, a pesar de todo muy irénico, y, sobre todo, descriptivo, suscitó reacciones muy vivas. Estas reacciones se centraron, sobre todo, en torno al hecho de que, para distinguir bien las dos formas de apostolado, se les dio un nombre y se las caracterizó con rasgos que acentuaban sus diferencias. Además, el P. Baumgartner, a la distinción por el origen de la misión, añadió una distinción por el contenido. De aquí que, mientras que las líneas en las que él mismo describía la acción del cristiano en su vida temporal (cfr. más arriba, cita de su p. 25) reconocían en ésta un *contenido* de valor verdaderamente apostólico, parecía que, al hablar en este punto de «apostolado impropiamente dicho», le retiraba el valor de un verdadero apostolado. El Santo Padre empleaba también la expresión, pero referida a la *misión*. En el fondo, lo que *Masses ouvrières* reprochaba al P. Baumgartner era que admitiera cierta ruptura entre la vida cristianamente vivida y un testimonio de valor verdaderamente apostólico ; lo que la revista pastoral de la A. C. Obrera reclamaba era la inserción orgánica del testimonio misionero o de evangelización en una vida cristiana, a la cual el P. Baumgartner no negaba un valor de signo.

Es también posible que en la reacción de *Masses ouvrières* existiera una tendencia muy característica del movimiento jocista : la tendencia a identificar *la Iglesia* con *la vida cristiana* íntegramente vivida en las condiciones concretas del trabajo y de la tarea temporal. En una palabra, es posible que existiera en esta reacción lo que cier-

tos teólogos habían creído que debían criticar en la idea de «Encarnación continuada» [8].

El mismo P. Baumgartner notaba (p. 19) que la expresión «apostolado de la existencia cristiana» no se encontraba en los textos de Pío XII, aunque la idea sí se encontraba. Luego, habrá podido alegrarse al leer, en el discurso pontificio de 5 de octubre de 1957 :

> Elaboramos aquí el concepto de apostolado de los laicos en el sentido estricto, según lo que hemos explicado más arriba sobre el apostolado jerárquico: consiste en que los laicos asumen tareas que derivan de la *misión* confiada por Cristo a su Iglesia. Hemos visto que este apostolado sigue siendo siempre apostolado de laicos, y no pasar a ser «apostolado jerárquico», aun cuando se ejerce por mandato de la jerarquía. Por consiguiente, es preferible designar el apostolado de la oración y del ejemplo personal como apostolado en el sentido amplio o impropio de la palabra...

No tenemos todavía la expresión «apostolado de la existencia cristiana», pero se da ya el hecho. Con todo, entre el texto pontificio y el del P. Baumgartner subsiste una diferencia notable. El Santo Padre afirmaba previamente que el «apostolado en sentido estricto» no pasa a ser apostolado jerárquico, aun cuando se ejerce con un mandato de la jerarquía ; en substancia, rechaza la idea de que este apostolado sea «de estilo o de tipo clerical». El P. Baumgartner, de quien es esta última expresión, ha conservado, en cambio, algo de la idea del P. Rahner, cuyo estudio él tradujo, según la cual la A. C., o apostolado propiamente dicho, sería, de por sí, cosa clerical, siendo propiamente ministerio de la jerarquía. Esto es lo que le ha llevado a acentuar excesivamente, o por lo menos a parecer que acentúa, la distinción, por no decir una especie de ruptura, entre apostolado (impropiamente dicho) de la vida y apostolado propiamente dicho.

Frente a la primera cuestión que hemos planteado (ver más arriba, A), el artículo del P. Baumgartner presentaba el gran interés de descongestionar, si se puede hablar así, la A. C. de una eventual pretensión a monopolizar el apostolado. El P. Baumgartner da un nuevo relieve a una verdad ya reconocida, pero que era útil recordar : la verdad de la existencia de otros títulos de apostolado, diferentes de los de una A. C. monolítica y totalitaria. Saludable mensaje de diversidad y de libertad.

8. A. Z. Serrand, *Reflexions sur l'Action catholique ouvrière*, en *La Vie intell.*, octubre de 1945, pp. 40-61, L. Bouyer, *Où en est la théologie du Corps mystique?*, en *Rev. des Sciences relig.*, t. 22, pp. 313-333.

C. Recuerdo de algunos principios

1. *Relaciones entre Iglesia y Mundo.*

La Iglesia es algo distinto de la animación espiritual del mundo, o del sentido interno de la Historia orientada hacia Dios. Es verdad que ella entra en la Historia, y entra para orientarla hacia Dios en la medida en que esto es posible en la «carne» ; pero no se reduce a esto, como tampoco se identifica con el fruto que debe producir. La Iglesia existe en sí misma, como algo que no viene del mundo, ni de la Historia, a saber, como una institución de salvación, libremente fundada por Dios, como un orden de santidad aparte. *La Iglesia existe en sí,* gracias a un acto original, gratuito y positivo de Dios, irreductible al acto creador o al gobierno general con que Dios dirige al mundo [9].

Si es verdad que existe en sí, no existe, con todo, *para* sí. No se identifica con su misión, sino que tiene una misión para el mundo. No *es* simplemente la animación del mundo para conducirlo hacia su fin divino, pero debe procurar esta animación. La Iglesia, como Jesucristo, es un don que Dios hace al mundo para atraer el mundo hacia Él. Por esto existen, entre la Iglesia y el mundo, relaciones muy diferentes de las que pueden existir, por ejemplo, entre una joya y su engaste, o entre un prisionero y las paredes de su celda. La Iglesia y el mundo son dos entidades diferentes, pero unidas por la comunidad de fin : con sólo esta diferencia, que Dios es fin *último* del mundo, mientras que es fin *específico y propio* de la Iglesia. Ésta se especifica intrínsecamente por la salvación, es decir, por la comunión sobrenatural con Dios, y todos juntos con Dios (san Agustín : «Societas fruendi Deo et invicem in Deo»). El mundo se especifica intrínsecamente por un conjunto de bienes temporales — la civilización, contenido real de la Historia —, pero está, finalmente, ordenado a la salvación ; y la Iglesia, en él y para él, tiene misión de procurar este orden hacia Dios, en el cual consiste la salvación.

Todo esto introduce cierta tensión en el centro mismo del pensamiento cristiano. Existencia de la Iglesia en sí, existencia de la Iglesia dentro del mundo y para él ; orden de santidad aparte, misión de dimensión cósmica : éstos son los polos entre los que se establece

9. Esto va directamente contra ciertos enunciados protestantes según los cuales la Iglesia no sería más que el mundo pecador en cuanto es perdonado y confiesa la soberanía de Dios. Esta posición delata el desconocimiento protestante de la Iglesia como institución (ver la 3ª parte de *Falsas y verdaderas reformas en la Iglesia,* Ed. Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1953).

la tensión. Como siempre en casos semejantes, existe la posibilidad, o si se quiere la tentación, de polarizar el pensamiento exclusivamente hacia uno de los polos, y de operar así, suprimiendo la tensión, una simplificación que se asemejaría a una falta de lealtad. Sería, en efecto, posible no considerar a la Iglesia más que en la existencia que ella tiene en sí, como orden de santidad aparte, como un dominio particular de pureza, y no preocuparse de la misión que tiene dentro del mundo y para él. Sería posible interesarse por el mundo y por el movimiento de la Historia hasta el punto de no considerar a la Iglesia sino bajo el aspecto en que se encuentra ligada con el mundo y la Historia, no considerarla sino en la línea de una entrega máxima al mundo y a la Historia, y olvidar prácticamente, si no teóricamente, que antes de tener una misión para el mundo, existe en sí misma, en su orden de santidad instituido divinamente.

Sin duda, estas dos actitudes no existen en el estado de formulación teórica : serían una herejía, o no estarían lejos de serlo. Pero existen en el estado de tendencias psicológicas opuestas ; y, en este nivel, son incluso el fondo de los partidos antagonistas que, para abreviar, se podrían denominar respectivamente el integrismo y el progresismo. Nos sería fácil detallar e ilustrar con ejemplos concretos las dos actitudes cuya falta de inteligencia lastra y esteriliza tantas cosas en el catolicismo francés.

Volvamos a nuestro tema y precisemos en pocas palabras el contenido de esta misión que la Iglesia tiene dentro del mundo y para él. Consiste en dos puntos : 1.° Convertir a los hombres, hacerlos discípulos (*Mt.* 28, 19) : evangelización ; 2.° Orientar el mundo hacia Dios, y ordenarlo, en la medida de lo posible, según Dios : acción en lo temporal o en la civilización. Esto es secundario respecto de aquéllo. De hecho la teología clásica habla de misión secundaria de la Iglesia cuando se trata de esta influencia que ella debe tener sobre la obra humana de civilización [10]. Esta influencia es necesaria, y lo es por más de un título, fundados todos en la unidad del sujeto humano, y en la unidad del plan total de Dios. Por un lado, en efecto, la influencia en la civilización es una consecuencia necesaria de la acción salvadora de la Iglesia sobre el hombre, es una exigencia de la fe y del amor : un cristiano no puede aceptar una forma qualquiera de vida social y de acción, sino que quiere hacer que el mundo, en el que vive, sea lo más conforme posible a la voluntad de Dios, que es Amor, Justicia, Fraternidad, Comunión, Servicio. Por otro lado, la experiencia y la razón teológica le enseñan que cierta talla humana es necesaria, salvo excepción, para ser verdaderamente cristiano. Si no se tienen hombres, no se pueden hacer cristianos. Por esto, en

10. Ver *Jalones para una teología del laicado*, Ed. Estela, 1963, pp. 428 ss.

las Misiones, la Iglesia se preocupa por elevar la condición de la mujer y del niño, por enseñar a trabajar, por instruir, por educar, por curar, y esta acción la desarrolla simultáneamente con la otra, que es primaria, de evangelizar : de manera que su obra de civilización pertenezca, a la vez, a los frutos magníficos y a «los preámbulos» del apostolado, a los signos y a las condiciones de la cercanía del Reino.

La Iglesia, convirtiendo los hombres a la fe y bautizándolos, según la misión que ha recibido de su Señor, se constituye o se realiza como orden aparte de salvación y de santidad en el mundo. Actuando en el ámbito de la civilización, es decir, en lo temporal y en la Historia, realiza la Iglesia su misión de ser alma de la sociedad humana. Realiza un comienzo — que se limita aquí abajo al orden propiamente humano y que no alcanza el dominio propiamente cósmico más que en algunos signos o esbozos — [11] de esta *consecratio mundi* de la que habla el martirologio de Navidad y de la que el Santo Padre dice, en su discurso de 5 de octubre de 1957 [12], que «en lo esencial, es la obra de los mismos laicos, de hombres que se hallan metidos íntimamente en la vida económica y social, y que participan en el gobierno y en las asambleas legislativas».

2. *Definición de la condición laica.*

Las palabras de Pío XII que acabamos de citar, y que se hacen eco, como nota el mismo papa, de las palabras luminosas que pronunció en su alocución de 20 de febrero de 1946 a los nuevos cardenales, muestran, una vez más, que existe actualmente un consentimiento de hecho en la manera de entender y de definir positivamente la condición laica. Más allá de la definición canónica, totalmente negativa, del laico como uno que no es clérigo, que no tiene poder de Orden ni poder de jurisdicción, se ha realizado el acuerdo en una definición positiva : el laico es el cristiano cuya contribución a la obra de la salvación y al progreso del Reino de Dios, y, por tanto, a la doble tarea de la Iglesia, se realiza en y mediante su compromiso en las estructuras del mundo y en la obra temporal.

Esta era nuestra definición en *Jalones*. La manera como el P. K. Rahner formula, en el fondo, la misma idea, nos parece extraordinariamente interesante, y la adoptaríamos de buena gana : aquél que

11. Ver *Efficacité temporelle et message évangelique*, en *La Revue nouvelle*, 15 de enero de 1953, pp. 32-49. Publicado en este mismo volumen, p. 317.
12. *Acta Ap. Sedis*, 49 (1957), p. 927.

conserva, en su ser de cristiano como tal, las determinaciones de su inserción natural en el mundo.

El laicado cristiano, por razón de esta situación, es el lugar en el que el fermento del Evangelio se mete plenamente en la masa del mundo y encuentra su realidad histórica. «La ley divina se inscribe en el interior de la Ciudad terrestre por mediación de la conciencia del laico» [13]. En este sentido, los laicos, tal como lo decía S. S. Pío XII en su alocución del 20 de febrero de 1946, «se encuentran en la línea más avanzada de la vida de la Iglesia ; por ellos la Iglesia es el principio vital de la sociedad humana. Por esto, ellos, especialmente ellos, deben tener un convencimiento cada día más claro, no sólo de que pertenecen a la Iglesia, sino de que *son la Iglesia*, es decir, la comunidad de los fieles en la tierra...» [14]. Los laicos *son* la Iglesia, en tanto la Iglesia quiere ser el alma de la sociedad humana. Los laicos no constituyen a la Iglesia en su ser propio de institución de salvación : pensar esto sería adoptar una visión puramente asociacionista de la Iglesia, como la que se encuentra en ciertos teóricos protestantes, y, también, como la que es absolutamente desmentida por el testimonio bíblico sobre la institución, en los Apóstoles, de un organismo de salvación. Si se mira a la Iglesia como existente en sí, gracias a una institución divina positiva, resulta que es más bien Madre de los fieles, que hecha por ellos. Pero si se la mira *en su misión*, sobre todo en su misión secundaria de ser el alma de la sociedad para orientarla hacia Dios y según Dios, se puede decir que los laicos no sólo forman parte de la Iglesia, sino que *son* la Iglesia...

3. *Misión y Apostolado.*

Parece necesario precisar, en el término «misión», dos acepciones diferentes. De una manera general, una misión es una tarea concreta confiada a alguien en relación con (la puesta por obra de) ciertos medios. Esta definición, o bien se la puede aceptar, reteniendo en ella, con su relativa vaguedad, lo que tiene de amplio y comprensivo, o bien se puede restringir, precisándola. Existe, si se quiere, la misión como simple responsabilidad o tarea, y la misión como mandato.

Se puede igualmente definir el apostolado, en sentido amplio, como la actividad cuyo fin o contenido es «llevar a los hombres a Cristo y a su Reino» (Pío XII) [15], o ejercer un «legítimo influjo so-

13. *Directoire pastoral en matière sociale*, n.º 32.

14. *Document. cathol.*, 17 de marzo de 1946, col. 176; *Jalones para una teología del laicado*, Ed. Estela, 1963, pp. 472-4.

15. Discurso de 14 de octubre de 1951; exhortación de 8 de diciembre de 1947 a

bre los otros para su salvación» (K. Rahner, l. c., p. 356). Basta con una simple reflexión para comprender que el apostolado sigue la misión en su sentido estricto y en su sentido amplio.

Efectivamente, existe un plan positivo de Dios sobre la salvación de los hombres y su reino entre ellos. Este plan es el de la historia de la salvación : antes de Jesucristo, se llama Israel y progresa hacia Cristo. Cristo es el momento decisivo y supremo de este plan. Después de Él, todo viene de Él y a Él se refiere. Y Él mismo determinó, de manera positiva, el orden de salvación que los hombres deben encontrar en Él, y esto lo hizo mediante la institución del apostolado de los Doce, del cual derivan los diversos grados del ministerio jerárquico, con el triple poder de Orden, de magisterio y de gobierno espiritual. Este es el apostolado (la misión), en el sentido preciso o estricto. Está constituido por un mandato positivo y determinado, al que acompaña la comunicación de recursos apropiados, bajo la forma de «poderes» propiamente dichos.

Pero el apostolado jerárquico, al engendrar a fieles, forma a hombres a quienes la vida cristiana crea responsabilidades y aporta los recursos espirituales correspondientes. Existe, en consecuencia, para todos los fieles, una misión en sentido amplio, como han dicho tantos y tantos textos pontificios [16]. En el fondo, el organismo apostólico de la Iglesia lleva consigo estos dos registros, tal como los lleva la misma Igesia, la cual, como *Congregatio fidelium,* es a la vez (ante todo) *Ecclesia convocans et congregans* y *Ecclesia convocata et congregata,* para repetir una expresión del P. de Lubac [17]. La misión de los fieles, en su sentido amplio, está determinada por las circunstancias en las cuales estos fieles se hallan colocados ; la principal de estas circunstancias es, evidentemente, su situación en el mundo [18], sin olvidar ni las ocasiones, ni, sobre todo, las gracias recibidas y la inspiración del Espíritu Santo.

Se podrían expresar las mismas ideas y la misma distinción en términos de maternidad de la Iglesia. Estamos habituados a entender esta maternidad casi exclusivamente como la actuación de los medios particulares de gracia instituidos divinamente : sacramentos, sacerdocio, predicación oficial. Pero la Sagrada Escritura, los

los miembros de la juventud romana de A. C.; alocución de 25 de enero de 1950 al episcopado de Italia.

16. Ver los textos reunidos, bien en E. Vauthier, *S. S Pie XII et l'Apostolat des laïques,* Langres, 1953, pp. 13 ss., 22 ss., bien en *L'Apostolat dans l'enseignement de S. S Pie XII,* Roma, 1956 pp. 20 ss.

17. *Méditation sur l'Église* (*Théologie,* 27) París, 1953, pp. 78 ss. (traducción castellana, *Meditación sobre la Iglesia,* Ed. Desclée de Brouwer, Bilbao).

18. La idea del P. Rahner tiene aquí su lugar; comp. con *Jalones,* pp. 600 ss.

Padres y los hechos de la vida eclesial de todos los tiempos nos enseñan que todos los fieles ejercen también, a su manera, esta maternidad, mediante la fe, la caridad, la oración, mediante toda la *vita in Christo (in Spiritu Sancto)*, con lo que ella lleva consigo de valor de satisfacción, de mérito y de cooperación a la Redención. La Virgen María es la primera que ejerce esta maternidad, en las condiciones realmente excepcionales de su predestinación para Madre del Verbo-Encarnado-Salvador, y de su gracia. Y la Virgen, que no tiene ningún poder jerárquico, y que es, diríamos, el primer laico, ejerce *esta* maternidad en beneficio de toda la humanidad. Los Padres muestran continuamente en María la realización de la maternidad espiritual, que atribuyen igualmente a todos los fieles : «concepit fide», «cooperata est caritate ut fideles in ecclesia nascerentur» [19]. Hay un alumbramiento de las almas por la fe y la caridad, aun sin testimonio explícito de una palabra o de una actividad en la que se exprese la fe. Abundan los textos en este sentido. San Agustín nos proporcionaría los más ricos y los más explícitos. Si se considera, dice él, a los cristianos individualmente y aisladamente se les debe llamar hijos de la *ecclesia*. Si se les considera en la unidad que forman por la *caritas*, se les debe atribuir el valor y el papel de madre : efectivamente es en esta unidad, en esta *caritas* que las almas nacen para Dios, son perdonados los pecados, los sacramentos tienen su fruto de gracia [20].

Todo esto puede parecer teórico. No obstante, es extraordinariamente real y concreto, aunque, por desgracia, casi no se ha tomado en consideración en las elaboraciones de la Pastoral. Esto se traduce en la experiencia cotidiana de la vida eclesial, pero Dios, a veces, nos lo hace comprender de una manera más manifiesta. Esta maternidad por la fe, el amor y la oración, es patente, por ejemplo, en la historia maravillosa y providencial de santa Teresa de Lisieux [21]. Una joven que jamás salió de su carmelo, en el que murió a los 24 años, que llegó a ser patrona universal de las Misiones, no sólo como título oficialmente reconocido, sino en realidad. La santa, instalada en el centro de la fe, del amor y de la oración de la Iglesia,

19. Textos abundantes de A. MÜLLER, *Ecclesia-Maria...*, Fribourg (Suiza), 1951; RAHNER, *Marie et l'Église.* , París 1955. Ver sobre todo san AGUSTÍN, *De virginitate*, cc. 5 y 6. Sobre esta maternidad espiritual y sobre la parte que en ella tienen los fieles, según los Padres de la Iglesia antigua ver hoy K. DELAHAYE, *Erneuerung der Seelsorgsformen aus der Sicht der frühen Patristik*, Freiburg, 1958.

20. Ver sobre todo *Guelferbyt.* 16, n. 2 (ed. MORIN, p. 62: «Ligatis et vos, solvitis et vos»): *Epist.* 98, 5; *In Joan. Ev.* tr. 80, n. 3; etc.

21. Este punto ha sido admirablemente destacado por Fr. HEER (*Die Heilige des Atomzeitalters*, en *Sprechen wir von der Wirklichkeit*, Nuremberg, 1955, p. 177 ss.), basándose en hermosos estudios del P. A. Combes.

realizó maravillosamente una función de maternidad espiritual, a la cual, a decir verdad, todo cristiano está llamado. No sería difícil traducir en realidades tomadas de la vida de las comunidades cristianas, donde realmente las hay, la verdad de esta vocación a la maternidad espiritual. Pero entonces habría que ver, además, por un lado, el valor de signo del Reino que tales comunidades realizan, y, por otro, el papel desempeñado por el testimonio del cristiano, y no sólo del testimonio que el cristiano da en toda su vida («apostolado del ejemplo personal» : Pío XII), sino el que da mediante la confesión de la fe [22]. Más aún : habría que volver a ver la idea de testimonio cristiano a partir de las fuentes bíblicas [23].

Se vería entonces que la palabra que significa «atestiguar», en la Biblia, viene de una raíz que contiene la imagen concreta de repetir, de profundizar repitiendo, y la idea de intimar a la propia voluntad de manera repetida y tenaz. De modo que atestiguar es proferir con insistencia, y sin dejarse impresionar por la contradicción, la afirmación del Plan de Dios y de sus manifestaciones más importantes. El testigo, haciendo esto, se refiere a los actos y a las expresiones pasadas (normativas) de este Plan, pero está también proyectado hacia su realización, en el momento presente y para el futuro. Promueve, mediante su testimonio, la realización del Plan de Dios hacia su término final, a través de las circunstancias en las que le sitúa el sucederse del Tiempo. En estas condiciones, el testimonio no es sólo conducta, comportamiento o palabra : es, igualmente, toda acción que coloca el Plan salvador de Dios ante el mundo. De la fe a la acción, pasando por la vida y por su valor de ejemplo o de signo, y luego por la palabra explícita, existe una homogeneidad de una misma *confesio fidei*. La vida cristiana es de una sola pieza. En el sentido amplio de la palabra, es toda ella apostólica.

Está claro que la misión apostólica, en sentido estricto, es cosa sacerdotal y jerárquica. Si, para esta misión, son asumidos, en una forma u otra, algunos laicos, será mediante una participación a la misión propia de los obispos, y como ayuda al sacerdocio en el dominio que corresponde al sacerdocio. Pío XII habla de los laicos que

22. El P. J. HAMER escribe en la *Rev. des Sciences philos. et théol.*, 1957, p. 555: «Cuando se trata de apostolado, antes de determinar en dónde y en qué condiciones podrá realizarse, antes del examen de las circunstancias, hay que considerar los recursos de Iglesia que el apostolado pone por obra. El laico dispone de los sacramentos de bautismo y de confirmación, recursos comunes a todos los cristianos. El acto propio del cristiano que ha llegado a la edad adulta de la vida espiritual mediante la confirmación es la *homologia,* la confesión de fe. Este es el fundamento del apostolado de los laicos...»

23. El estudio bíblico más completo es alemán y protestante: R. ASTING, *Die Verkündigung des Wortes im Urchristentum...*, Stuttgart, 1939; ver también R. KOCH, *Témoignage, d'après les Actes*, en *Masses ouvr.*, núms. 129 y 131 (abril y junio de 1957).

asumen «tareas derivadas de la misión confiada por Cristo a su Iglesia» (discurso de 5 de octubre de 1957). En cambio, la misión, como simple responsabilidad, y el apostolado, en sentido amplio, les corresponde a los laicos en virtud de su cualidad ordinaria de cristianos, y, en su sentido más común, no suponen, frente a la jerarquía, ninguna otra depedencia que la que comporta la vida cristiana con respecto de los superiores de la Iglesia en materia de fe, de vida sacramental y de conducta cristiana.

Una cosa es, pues, tomar su parte, sencillamente como cristiano, en la tarea común de la Iglesia, y otra recibir eventualmente el encargo de una parte de la misión propiamente jerárquica. Con todo, las dos misiones o los dos apostolados se inscriben como en dos círculos concéntricos; tienen el mismo fin y el mismo contenido radical. Cuando, a propósito del apostolado espontáneo de los bautizados, se habla del «apostolado en el sentido amplio e impropio de la palabra» (Pío XII), no se pretende negarle la cualidad de apostolado por el hecho de no tener más contenido, más intención, que los de «llevar a los hombres a Cristo y a su reino»; se subraya, simplemente, que se trata de un apostolado sin misión en sentido estricto, y, por tanto, de un apostolado difuso, impreciso, referido al plan de Dios de una manera más incierta y precaria. Se puede definir la misión jerárquica como un apostolado «en sentido estricto» (Pío XII), porque deriva expresa y directamente de la misión confiada por Cristo a los Apóstoles; se puede distinguir entre apostolado en sentido estricto y apostolado espontáneo de los laicos, según la distinción entre evangelización y civilización o acción en lo temporal. Ambas cosas pertenecen a la misión de la Iglesia como objeto primario y como objeto secundario o consiguiente. Pero cada una de ellas está destinada a cumplir esta misión según su condición propia. El sacerdocio coloca a los sacerdotes, como ministros, dentro de la Iglesia como institución de salvación y orden con parte de santidad, y los sustrae, por consiguiente, a su inserción activa en la trama del mundo. El bautismo consagra a los laicos para el Reino de Cristo, dejándoles en sus compromisos temporales (no contrarios a la ley de Dios): de aquí que la influencia en lo temporal para orientarlo hacia Dios y según Dios les corresponda como algo que les es apropiado.

D ALGUNAS APLICACIONES

Los fieles realizan, y han realizado siempre, un gran número de actividades que tienden a servir a la causa del Evangelio y del Reino de Dios. Una madre de familia, de acuerdo con su párroco, explica

el catecismo a los niños ; o bien, con ocasión de simples contactos humanos, dice una palabra sobre el tema de que convendría mandar los niños a la iglesia, de un enfermo a quien se prepara para una visita del sacerdote, de un matrimonio que hay que poner en regla... Son infinitas las ocasiones de hacer algo para la religión. Un hombre que tiene posibilidades acepta ocuparse de una colecta para acudir en ayuda de los necesitados, o de defender los intereses morales o materiales de los cristianos en una organización, en un Consejo municipal, en su profesión, etc. ¿Es esto Acción Católica?

Sería preferible hablar de *acción de los católicos,* si esta noción, homologada en más de un texto oficial [24], no apareciese en estos textos como limitada a la acción en lo temporal. Limitada a la acción en lo temporal, pero de una manera bastante imprecisa, porque mientras san Pío X pasaba de la «acción de los católicos» a «la Acción Católica», y utilizaba estos términos indistintamente, el cardenal Caggiano los oponía como acción del ciudadano católico en lo temporal, por una parte, y toda acción hecha, en el ámbito de la Iglesia, como causa instrumental de la jerarquía, por otra. ¿No era por ventura esto confundir una distinción que se refiere a los títulos de la acción, con una distinción que se refiere a los objetos, lo cual no es lo mismo, y comporta el peligro de separar excesivamente al pueblo fiel, privado de todo poder en el dominio religioso, y el clero? Con todo, si se quiere incluir eventualmente en esta noción una acción apostólica en sentido amplio, se podría llamar «acción de los católicos» a todas las iniciativas tomadas por los cristianos a título personal o privado *(ex spiritu),* dando por supuesto que estas iniciativas están sometidas a las reglas de ortodoxia y de buen orden de toda actividad de cristianos. No se saldría de esta categoría aunque se tratase en lugar de la acción de un individuo aislado, de la acción concertada de un grupo : diferentes señoras que dieran catecismo, diferentes señores que emprendieran una acción dentro de su profesión, etc.

¿Cómo hay que situar la A. C. con relación a esta acción de los católicos? ¿Qué es exactamente la A. C.?

Se podría pensar en concebir la A. C., organización oficial (constituida desde arriba, como un Servicio de Iglesia, en cuanto que la Iglesia es una institución divina positiva), como una organización

24. Ver sobre todo Pío X, encíclica *Il fermo proposito* de 11 de junio de 1905 (*Actes,* B. Presse, T. II, pp. 90-104; traducción cast. *Colección de Encíclicas y Documentos Pontificios,* Madrid, 1955) y el discurso doctrinal del cardenal A. CAGGIANO al primer Congreso mundial del Apostolado de los laicos : *Natura della Chiesa e del suo Apostolato,* en *Actes du Premier Congrès mondial pour l'Apostolat des laïques,* Roma, 1952, t. I, pp. 196-228 : pp. 210 ss. Ver también *Jalones..,* pp. 441-42.

que asume, al menos en parte, esta acción de los católicos, educándola, poniendo a su servicio medios de formación y de acción más amplios, y haciendo, finalmente, de esta parte de la acción de los católicos, un órgano oficial de la jerarquía: su «longa manus», tal como dicen algunos textos [25]. La A. C. sería, entonces, un organismo oficial de la Iglesia (en cuanto que la Iglesia es, en el mundo, una realidad original y sobrenatural de derecho divino positivo), gracias al cual, lo que los fieles hacen en el mundo y en medio de los hombres para servir a la causa del Reino de Dios pasaría del plano de una misión, en el sentido amplio e impropio, al plano de una misión expresamente recibida de Cristo y constitutiva del apostolado de los Doce y de sus sucesores.

Esta es la idea que propusimos en un artículo de 1946 y en *Jalones* [26]. Esta idea se apoyaba en textos pontificios y puede apoyarse en el discurso de 5 de octubre de 1957. La tenemos todavía por válida. En esto, nos separamos del P. Rahner, para el cual la A. C. como tal «no puede ser la organización del apostolado seglar como tal y (...) *no* se puede identificar con la acción de los católicos (...), por el mero hecho de que lo que en concreto se llama A. C. no puede darse allí donde tiene lugar el apostolado de los seglares: en la familia concreta, en la profesión concreta, en la empresa concreta» (l. c., pp. 369-370).

Y es que, para el P. Rahner, el apostolado de los laicos, como tales, es simplemente el ejercicio de la vida cristiana en la situación que, para cada uno, determina su inserción natural en el mundo. Del ejercicio de esta santificación de la vida sólo los laicos, sólo las personas individuales cristianas son responsables. La A. C., por su parte, es un organismo *de Iglesia,* limitado a la competencia de la Iglesia; su función se reduce: 1.º a formar espiritualmente a los cristianos para una vida cristiana total; 2.º a salvaguardar los derechos de la Iglesia en la vida pública; 3.º a procurar diversos tipos de ayuda al clero, en *su* tarea *propia.*

Es posible preguntarse si esta interpretación responde plenamente, por un lado, al contenido de la misión apostólica recibida de Cristo por los Doce, y, por otro, al contenido de la tarea apostólica de los laicos cristianos.

25. La fórmula se encuentra muchas veces en los documentos pontificios, particularmente en el discurso de Pío XII al primer Congreso mundial del Apostolado de los laicos (*Acta Ap. Sedis,* 1951, p. 789; *Docum. cath.,* 1951, col. 1052), pero se encuentra aquí explicada en un sentido que se aleja de la idea del «puño obligado». Ver también G. PHILIPS *Le rôle du laïcat dans l'Église,* Tournai-París, 1954, pp. 47 y 157-158.

26. *Sacerdoce et laïcat,* en *La Vie intell.,* diciembre de 1946, pp. 4-39, y *Masses ouvr.,* diciembre de 1946, pp. 19-56; *Jalones...,* p. 456.

Por lo que toca al primer punto, ¿no se sustrae, así, de la misión apostólica de la Iglesia el encargo de ordenar el mundo, en la medida de lo posible, hacia Dios y según Dios? No; sino que se limita este encargo a lo que es propio de la misión apostólica: enseñar a los cristianos a actuar cristianamente en todo (comp. con lo dicho en la p. 303, n. 15). Esto basta. En el fondo, el P. K. Rahner saca una consecuencia lógica de la distinción entre Iglesia y mundo, que, después de la simbiosis y la mezcla de ambos, características del régimen de Cristiandad, resulta cada vez más corriente sacarla. La Iglesia, como orden sobrenatural de santidad e institución divina de salvación, no tiene una responsabilidad directa del mundo como tal: esta responsabilidad pertenece a los hombres, los cuales, si son cristianos, la ejercerán cristianamente. Esto, la Iglesia como tal tiene la obligación de enseñárselo; a ellos les toca realizarlo. Esto da a la acción de los laicos una autonomía (relativa, evidentemente, puesto que en manera alguna les libera de la autoridad apostólica) a la medida de las responsabilidades que son en verdad las suyas. Habría, pues, que precisar en este sentido lo que hemos dicho más arriba sobre la misión que la Iglesia tiene dentro del mundo y para él: hacer discípulos y ordenar el mundo hacia Dios y según Dios. Es verdad; la Iglesia tiene este doble encargo, pero la segunda parte es verdaderamente segunda y consiguiente: la Iglesia la alcanza realizando la primera; la frase de Pío XI, según la cual la Iglesia no evangeliza civilizando, sino que civiliza evangelizando, es una gran verdad.

Estaríamos menos de acuerdo en el segundo punto. Nos parece que el P. Rahner limita excesivamente el apostolado del laico al ámbito de su vida cristiana vivida en el marco determinado por su inserción natural en el mundo. «Un seglar (...) ha de ser apóstol *mediante* su condición de cristiano; ésta ha de ser el testimonio apostólico en favor del cristianismo; la obra y la palabra sólo lo serán en cuanto son en la existencia humana una parcela de su propia actividad» (l. c., p. 364). Esto es poco. Es situar al laico demasiado al margen del orden sacral de la Iglesia. También el laico forma parte de este orden sacral. La fe y el bautismo lo consagran y le imponen el deber, al mismo tiempo que la gracia, de la *confessio fidei* (comp. con lo dicho anteriormente en la p. 305, n. 22). Nos Parece que el P. Rahner establece una ruptura indebida entre la responsabilidad cristiana de los laicos y la obra de la Iglesia como tal, que deriva del mandato recibido por ella de Jesucristo. Hay entre una y otra más continuidad. Por esta razón, cuando ciertas actividades de los laicos son asumidas por la jerarquía como aptas para ayudarla en la ejecución de su misión propia, estos laicos no por esto son llevados a rea-

lizar un tipo de apostolado clerical o sacerdotal [27]. Porque, como fieles y bautizados, son miembros del cuerpo convocado para el Reino de Dios, de este organismo sagrado que ha recibido, en los Doce, una misión dentro del mundo y para él.

Sería, sin duda, bueno precisar aquí en qué condiciones los fieles, como cristianos, están insertos en la trama de la Historia y del mundo. No lo están exactamente como los otros hombres. La fe y el hecho de que pertenezcan al Cuerpo de Cristo comienzan por sustraerles. En cierta manera, los colocan por encima de estas coordenadas terrestres; hacen de ellos ciudadanos del Reino, hombres escatológicos, de la misma manera que lo hacen para los monjes o para los sacerdotes, pero en condiciones diferentes. En Cristo, en quien la fe y el hecho de pertenecer a su Cuerpo nos hacen vivir, no hay ni hombre ni mujer, ni patrono ni obrero, ni alemán ni francés (*Gál.* 3, 27-28; *Col.*, 3, 11). Sin embargo, puesto que el servicio propio del Reino consiste en la santificación de estos mismos elementos del mundo, reciben ellos, de nuevo, estas tareas de la vida terrestre. Las reciben y tienen, en cierto modo, que volver a asumirlas «en el Señor». Están llamados a vivirlas como una porción de la obra de Dios. Su inserción en el mundo les es devuelta, pero no es exactamente la misma: el mundo ha venido a ser para ellos dominio del Padre, esbozo del Reino de Dios [28]. Esto no son ni abstracciones ni sublimidades irreales, sino la ley misma de una vida terrestre vivida en el amor de Dios. Y se ve como por el hecho de que la misión propia de los laicos se sitúe en la trama de lo temporal no disminuye su pertenencia al orden sagrado del Reino de Dios, que se esboza de manera terrestre en la obra de la Iglesia, Cuerpo de Cristo. Hay que tener estas cosas presentes para pensar correctamente en la relación de la acción, que les es propia, con la misión que la Iglesia ha recibido de Cristo en la persona de los Apóstoles.

En su importante discurso del 5 de octubre de 1957, el Santo Padre abrió una nueva perspectiva. No enteramente nueva, porque se halla situada en la línea de una reflexión, cuyas etapas están marcadas, desde el principio, por la substitución de «colaboración» en

27. Admitiríamos, con todo, que un permanente de A. C. retribuido por la organización, o un catequista profesional, retribuido por la Misión, aunque canónicamente sigan siendo laicos, eventualmente casados, se salgan sociológicamente de la plena condición laica, porque están asumidos para una función de verdadero ministerio, pero sin poderes jerárquicos propiamente dichos Comp. con lo dicho más arriba en la p. 296, n. 6, sobre el «quartum genus christianorum».

28. Séanos permitido remitir para todo esto, que exigiría una explicación particular, a *Jalones...*, cap. IX, y a *Vie dans le monde et vie «dans le Seigneur»*, en *Vie spirituelle*, abril de 1957, pp. 401-408.

vez de «participación», en la definición de A. C. [29], luego por grandes discursos doctrinales (20 de febrero de 1946, 12 de octubre de 1952 a la A. C. italiana, 14 de octubre de 1951 y 5 de octubre de 1957 a los Congresos mundiales del Apostolado de los Laicos; etc.), y también por la asimilación de las Congregaciones marianas españolas a la A. C. [30]. Se sabe que Pío XII, aun antes de suceder a Pío XI, reemplazaba, en la definición de la A. C. dada por Pío XI, de «participación en el apostolado jerárquico», la palabra «participación» por la de «colaboración». La nueva palabra expresaba con tanta fuerza como la precedente el hecho de que el apostolado, en el sentido fuerte de misión-mandato, pertenece a la jerarquía. En este apostolado, en el sentido pleno de la palabra, los fieles no hacen, eventualmente, más que participar o colaborar. La A. C. no es una obra *independiente* de los laicos.

Con todo, hablar de «participación» podía orientar el espíritu hacia la idea de cierta entrada en la misma jerarquía eclesiástica, cuando, en el pensamiento de Pío XI, esto significaba solamente: tomar parte en su tarea. No obstante, para decir esto la palabra «colaboración» es innegablemente mejor.

Existe todavía una ventaja: evita sugerir la idea de una especie de institución única, monolítica, incluso monopolística, diría yo. Es una palabra más amplia. Hace entender mejor que existen muchas maneras de asumir una porción de la tarea que la jerarquía tiene entre manos. Muchas clases de empresas mediante las cuales los católicos se hacen activos respecto a la tarea de la Iglesia, bien sea en el dominio de la evangelización, bien en el dominio de la civilización, pueden así ser asumidas por la jerarquía como empresas que cumplen una porción de su propio mandato, y convertirse, así, en A. C., apostolado en sentido estricto. En este sentido, orienta la definición de la A. C. el discurso pontificio del 5 de octubre de 1957:

La A. C. tiene siempre el carácter de un apostolado oficial de los laicos. Dos observaciones se imponen aquí: el mandato, sobre todo el de enseñar, no ha sido dado a la A. C. en su conjunto, sino a sus miembros organizados en particular, según la voluntad y la elección de la jerarquía. Tampoco la A. C. puede reivindicar el monopolio del apostolado de los laicos, puesto que al lado de ella subsiste el apostolado laico libre. Individuos o grupos pueden ponerse a disposición de la jerarquía, y ésta puede confiarles, por un tiempo fijo o indeterminado, ciertas tareas para las cuales reciben ellos mandato. Entonces, ciertamente, se puede uno preguntar si no vienen a ser también miembros de la A. C. El punto importante consiste en que la Iglesia jerár-

29. Ver *Jalones...*, pp. 447 ss.
30. Carta al General de la Compañía de Jesús, 15 de abril de 1950 (*Acta Ap. Sedis*, 1950, p. 437 ss.; *Docum. cathol.*, 1950, col. 577 ss.).

quica, los obispos y los sacerdotes pueden escogerse colaboradores laicos, cuando encuentran a personas capaces y dispuestas a ayudarles...

Esta doctrina es extraordinariamente clara, aunque deja abiertos algunos interrogantes. La jerarquía es la heredera de la misión confiada por Cristo a los Apóstoles y está dotada de poderes propiamente dichos. Los fieles, por su propia iniciativa, colaboran con esta tarea de muchas maneras, dentro del marco de su condición laica. Algunas de estas actividades, u otras que los obispos y los sacerdotes sugieren, las ve la jerarquía como una realización, al menos parcial, de alguno de los artículos de su propia misión. La jerarquía las asume mediante el mandato, en el cual se subraya, no sin una contradicción aparente con lo que nos ha sido dicho antes, que no es conferido a una organización, a una especie de gran cuadro formal, sino a hombres organizados. No se trata tanto de organizaciones como *de tareas* a cargo de hombres (organizados). Si estas actividades quedan asumidas, si el mandato es conferido de una manera estable, tenemos A. C. Si el grupo de fieles organizado y la actividad que realiza son asumidos o reciben mandato de manera ocasional y transitoria, es posible preguntarse si es correcto hablar de A. C.; pero esto tiene poca importancia. No hay que olvidar nunca la primacía que tienen *las tareas* concretas sobre *las organizaciones*. El Santo Padre pone fin, de una manera decidida y decisiva, a una manera de concebir la A. C. como organización definida y privilegiada definitivamente, que descalificaría a las agrupaciones que no aceptasen su programa, aunque estas agrupaciones realizasen, de hecho, objetivos reales de A. C. [31]. Y sugiere «dos reformas prácticas, una de terminología y otra de estructura»:

En primer lugar, habría que restituir al término de «Acción Católica» su sentido general, y aplicarlo únicamente al conjunto de movimientos apostólicos laicos organizados y reconocidos como tales, nacional o internacionalmente, bien sea por los obispos en el plano nacional, bien por la Santa Sede para los movimientos de ámbito internacional. Bastaría, pues, con que cada movimiento particular fuese designado por su nombre y caracterizado en su forma específica, y no según el género común. La reforma de estructura seguiría a la de la fijación del sentido de los términos. Todos los grupos

31. Cfr. Discurso de 5 de octubre de 1957: «Se señala que reina actualmente un lamentable malestar muy extendido, que tendría su origen sobre todo en el uso del vocablo «Acción Católica». Este término, efectivamente, estaría reservado a ciertos tipos determinados de apostolado laico organizado, para los cuales crea ante la opinión una especie de monopolio: todas las organizaciones que no entran en el marco de la A. C. concebida así se afirma, tienen menos autenticidad, importancia secundaria, parecen menos apoyadas por la jerarquía y permanecen como al margen del esfuerzo apostólico esencial del laicado...» (*Acta Ap. Sedis,* 49 [1957], p. 929).

pertenecerían a la A. C. y conservarían su nombre propio y su autonomía, pero formarían todos juntos, como A. C., una unidad federativa. Cada obispo sería libre para admitir o rechazar tal movimiento, para darle o no mandato, pero no le correspondería rechazarlo como si, por su misma naturaleza, no fuese de A. C.

Así la A. C., en vez de ser una organización unitaria, aunque con múltiples secciones, se convertiría en la federación de las actividades y de los grupos asumidos por la jerarquía como capaces de cumplir una parte de su misión : con la reserva de una libertad dejada a cada obispo para adoptar o no tal o cual grupo. Ya en 1951, decía Pío XII que la A. C. «es como un punto de convergencia de estos católicos activos, siempre dispuestos a colaborar con el apostolado de la Iglesia...» [32].

Más que un punto de convergencia, con todo, pero también :

una coordinación ,

un marco, una tradición, una escuela de formación ;

un servicio dotado de medios centrales poderosos : consiliarios, laicos liberados, publicaciones, congresos, relaciones inter movimientos e internacionales ;

un medio de control y también de dirección : un medio suplementario, y más específico con relación a la tarea asumida, de dar a la acción de los fieles las medidas del sentido católico.

Después de lo que acabamos de recordar o de explicar, muchas de las cuestiones formuladas al principio de esta crónica nos parecen que han recibido una respuesta : en concreto, las cuestiones 1, 2, 3 y 5. Queda la cuestión cuarta. Incluía dos puntos, a los que hay que responder sucesivamente :

a) La A. C., ¿implica que sus miembros se hagan responsables de las condiciones generales de determinado ambiente de vida?

Después de lo que se ha dicho, esta cuestión equivale a preguntarse si la misión confiada por Cristo a los Apóstoles y a sus sucesores comporta esta responsabilidad.

Responder no sólo con una distinción, sino con una separación entre tarea de evangelización o de santificación, considerada como de competencia exclusiva de la jerarquía apostólica, y tarea de civilización, de competencia propia del César y de los ciudadanos como tales, podría ser algo ambiguo y prestarse a una interpretación simplista. Los papas, en particular Pío XII, han reaccionado contra la idea de lo «puramente espiritual», privado de toda influencia

32. Discurso de 3 de abril de 1951 a la A. C. italiana: *Acta Ap. Sedis,* 1951, p. 378. La idea de la A. C. - federación de movimientos no era extraña a Pío XI: ver *Jalones...,* p. 445, n. 42.

sobre la sociedad. El hombre es, sin división posible, cristiano y ciudadano : en él, el cristiano debe informar y animar al ciudadano [33]. Pero los textos pontificios son tan prudentes como nítidos. Cuando hablan de «la Iglesia», entendiendo sobre todo la jerarquía y el sacerdocio cuando actúan en su orden sacral, dicen : la Iglesia debe formar a todo el hombre. Cuando hablan de la acción efectiva en la vida pública, hablan sobre todo de los católicos [34]. Lo cual coincide perfectamente con lo que se ha expuesto más arriba. A la A. C. toca realizar la unión entre estos dos planos en la ejecución de una misión única.

Sin embargo, la primacía de la evangelización sobre las actividades temporales que ella inspira tiene como consecuencia un hecho, que la experiencia manifiesta como una de las constantes de la Historia. Continuamente en la vida de la Iglesia la exigencia de trascendencia y de pureza de lo espiritual hacen problemática la manera como lo espiritual entra en lo temporal. A muchos hechos de la historia misionera [35] o de la historia contemporánea de Francia [36], se podría añadir la vocación de lo que ocurre en los países de misión o de recientes crisis en la metrópoli. Un estudio profundo de la historia de las relaciones entre Iglesia y Estado, entre espiritual y temporal, nos ha convencido también de que jamás ha existido, y de que, sin duda, antes de la venida del Reino, jamás existirá una fórmula plenamente adecuada, y, por lo tanto, definitiva y normativa, de sus difíciles relaciones. Si el Evangelio formula una tesis — «Id, haced discípulos a todas las gentes» ; haced de todo hombre, y de todo el hombre, un cristiano —, la Historia, por su parte, nos muestra una serie de hipótesis, de esbozos, de adaptaciones y de aproximaciones : una sucesión de tanteos y de fórmulas, más o menos satisfactorias, de un acuerdo a la vez necesario y difícil. No se puede suprimir, aquí abajo, la tensión entre los dos polos. Y estas relaciones entre espiritual y temporal, que anteriormente fueron planteadas casi exclusivamente en términos políticos y jurídicos, se traducen cada vez más en términos más amplios de civilización, porque existe cada vez más una civilización puramente humana que pretende ser puramente terrestre.

b) La A. C. de los jóvenes, ¿no se presenta en condiciones particulares, por el hecho de que ella representa para sus miembros :

33. Ver *Jalones* .., p. 472, n. 116 y 472 ss.; VAUTHIER, *op. cit.*, pp. 5 ss. y 45 ss.
34. Ver los textos por VAUTHIER, *op. cit.*, pp. 46-48.
35. Bien interpretados por el P. J. DANIÉLOU: ver, por ejemplo, *Essai sur le mystère de l'Histoire*, París, 1953, pp. 39 48 (traducción cast., *El misterio de la Historia*, Ed. Dinor, San Sebastián).
36. Cfr. *Jalones...*, pp. 476-7.

1.°, ante todo, un ambiente educativo, y, por lo tanto, más total y más global; 2.°, un ambiente que debe encuadrarlos sin que ellos hayan encontrado todavía su inserción total en el mundo, inserción total que se realiza mediante la familia, la profesión y las responsabilidades completas de carácter cívico y político? El hecho de que, para ellos, no se trate tanto de compromisos activos como de educar conciencias en orden a futuros compromisos, ¿no exige que se asuman, en el mismo movimiento educativo cristiano, problemas temporales en sí mismos? El movimiento de A. C. de jóvenes deberá, con todo, detenerse en el punto en que tomar posiciones se convertiría efectivamente en acción política. Criterio éste que, en verdad, es difícil de mantener, sobre todo en momentos de crisis en los que el puro testimonio moral o espiritual toma efectivamente valor de acto...

Además, hay que darse cuenta de que en nuestra época la juventud se presenta, mucho más que en épocas anteriores, como un ambiente original que tiene sus elementos propios. Este es un hecho que basta con abrir los ojos para verificarlo. También todo el desarrollo de los estudios filosóficos y sociológicos va en este sentido. Anteriormente, el niño o el adolescente apenas se consideraban más que como un futuro adulto, un adulto todavía muy imperfecto; y de esta situación se intentaba salir lo más rápidamente posible. Esta es una de las razones por las cuales los niños y los jóvenes maduraban antes que lo hacen hoy. En nuestros días, se les considera como parte de un mundo original. Además, la dureza de la concurrencia, característica del mundo actual, el hecho de que la juventud tenga necesidad, a su vez, de adaptarse a esta concurrencia y de defenderse contra su carácter voraz y destructor, todo esto da cada vez más una especie de existencia propia a los problemas de la juventud como tal. Una acción pastoral eficaz sobre los jóvenes, y, por tanto, una A. C. de jóvenes, no pueden dejar de tener en cuenta estos datos ni de plantearse estos problemas. Esto contribuye a dar a estos datos y a estos problemas un carácter más global, más total, más indistinto que en la A. C. de adultos. En período de calma, esto no plantea problemas demasiado difíciles. Pero en las épocas agitadas, plantea problemas insolubles. Entonces, no hay más remedio que afirmar, con la mayor claridad y pureza que sea posible, los principios de distinción y de jerarquía de valores, y, para el resto, tener paciencia, tolerar, no urgir, de uno y otro lado, el cumplimiento de lo debido; explicarse los unos a los otros sus problemas y sus razones; insistir en las exigencias, en los recursos y en la realidad de una plena comunión de Iglesia (Biblia, liturgia, caridad).

En este nivel, el problema, a decir verdad, no es propio de los

movimientos de jóvenes. Es el problema tan difícil de la comunión entre católicos, que surge en el momento en que éstos son tratados verdaderamente como responsables, lo cual es la condición misma de la eficacia de su acción. En la medida en que la A. C. no se atrinchera en el dominio sacral de la vida de la Iglesia como institución divina de salvación, sino que busca una influencia en el mundo, y, para esto, asume una parte, al menos de la acción de los católicos, se lanza por el camino de una tensión, de la cual no puede existir una solución dada de antemano, definitivamente, a no ser que se suprima uno de los términos de la tensión. Esto podría realizarse de dos maneras. Ya con la pretensión de alinear a todo el mundo en posiciones uniformes y oficialmente definidas como obligatorias: y esto conduciría o a contentarse con tocar superficialmente las cuestiones, o a dar a la Iglesia jerárquica un cariz político [37]; ya separando, como invita a hacerlo el P. Rahner, apostolado propiamente dicho y acción de los católicos. Pero no parece ser éste el sentido de la enseñanza pontificia. Si la A. C. asume, al menos parcialmente, la acción de los católicos, debe, a la vez, dar a esta acción el carácter de una obra de Iglesia y admitir un margen de libertad en la acción. Esta es la condición para que esta acción sea verdaderamente una acción de sujetos responsables, que solamente ellos pueden realizar.

37. La historia muestra que la Iglesia corre este riesgo cuando el conjunto de una población o de un grupo está moralmente de acuerdo. En Francia, hemos pagado muy caras otras lecciones de la Historia.

Eficacia temporal y mensaje evangélico[1]

La eficacia temporal, ¿es esencial al mensaje evangélico? Precisemos bien, ante todo, el sentido de la pregunta a la que se me ha pedido que responda. Es una cuestión de principios, como se deduce de su mismo enunciado. No se trata de saber si el mensaje evangélico puede alimentar, o si ha alimentado, de hecho, a una acción temporal eficaz, sino de saber si es esencial que lo haga. Notemos cuidadosamente también la expresión «eficacia temporal» ; el programa de nuestras Conversaciones precisaba con acierto : se trata de «la capacidad (que tiene el cristianismo) de modificar las condiciones de la vida humana temporal, a fin de dar el bienestar material al hombre», o, también, de «inspirar civilizaciones, de transformar este mundo y de hacer la existencia más confortable». *Bienestar material* hay que tomarlo, por consiguiente, en sentido amplio, y equivale más bien a *civilización*. Este es también el sentido amplio y pleno que se da, con justicia, a la palabra *temporal,* la cual hay que evitar que sea reducida a *política:* lo temporal no es exactamente el poder temporal, sino que engloba toda la obra humana terrestre y se identifica en este sentido con toda la marcha humana de la Historia [2].

Nuestra respuesta a la cuestión así precisada será a la vez sí y no, mejor dicho, dentro del orden que seguiremos, no y sí.

1. Texto leído en las Conversaciones católicas internacionales de San Sebastián, en septiembre de 1952. La forma dialéctica de la exposición fue elegida precisamente para dar pie a una «conversación». Publicado en *La Revue Nouvelle,* Bruselas, 17 (enero de 1953), pp. 32-49.

2. Comp. con J. Caryl y V. Portier, *Les exigences sociales de l'apostolat,* Lión, 1951, pp. 98-100.

I

No, ante todo, por las tres razones siguientes:

1.° El contenido esencial del Evangelio es un mensaje de salvación dirigido a hombres inmersos en un mundo pecador. Este mensaje no les indica cómo hay que arreglar este mundo; les revela su carácter prevaricador y cómo es objeto de la cólera de Dios, pero, también, de su perdón en Jesucristo. Por la fe y la esperanza, estamos pendientes de este perdón, adquirido en la cruz, de esta salvación, cuya realización total esperamos todavía algo así, como un navío, sacudido por la tempestad, está ligado a la tierra firme mediante una áncora lanzada a 100 metros de profundidad (comp. con *Heb.* 6, 19). Esto es lo esencial de la condición cristiana: salvarse de un mundo perverso (*II Pe.* 1, 4; *I Jn.* 2, 15-17), usar de él como si no se usase (*I Cor.* 7, 31).

El mensaje evangélico tiene también un aspecto más positivo, y habla de una vida nueva, pero es la vida eterna. Esta vida eterna es verdad que comienza ya en este mundo, y san Juan nos dice continuamente que, por la fe y el amor, tenemos ya la vida eterna. Pero sigue siendo verdad también que es una vida celestial, de un mundo *diferente* del nuestro. Sus actos no consisten en promover la obra terrestre; esta vida eterna nos hace habitar en los cielos, aunque seamos todavía mortales (cfr. *Fil.* 3, 20; *Col.* 1, 12-14; etc.). Lo esencial del mensaje evangélico es relativo a la lucha contra el demonio y nuestra propia concupiscencia, a la fe, al amor de Dios y del prójimo. Este mensaje tiene su orden propio, que no es ni el de las conquistas exteriores, ni solamente el de los descubrimientos del espíritu, sino el de la caridad o de la santidad: «...Jesucristo, sin bienes y sin ninguna demostración exterior de ciencia, existe en su orden de santidad...» [4].

Es preciso, aquí, liberarse de una tentación: la de aplicar a la vida histórica y a las realizaciones terrestres de los cristianos, textos que, en el Evangelio, se aplican al Reino de Dios, que es el Reino de la gracia y de la caridad. Con los pasajes sobre el grano de mostaza o sobre la levadura en la masa se obtendrían fácilmente enunciados optimistas de alcance social e incluso cósmico, pero de manera indebida. Es mejor reconocer que el Evangelio gira decididamente en torno a la salvación personal y a la ordenación de la persona al otro

3. A saber: la salvación (*Rom.* 8, 24; 13, 11; *I Pe.* 1, 3-5), la redención gloriosa, que incluye la resurrección de nuestro cuerpo (*Ef.* 1, 14; 5, 20; *Fil.* 3, 20-21), la libertad de los hijos de Dios (*Rom.* 8, 21), la gloria (*Rom.* 5, 2), la vida de nuestros cuerpos (*Rom.* 8, 9-11, 23).

4. PASCAL, *Pensées*, ed Brunschwicg, fr. 793.

mundo. Si hubiese que resumir el mensaje en un solo versículo, se podría escoger, sin duda, éste: «¿Qué aprovecha al hombre ganar todo el mundo si pierde el alma?» (*Mt.* 16, 26, *Mc.* 8, 36; *Lc.* 9, 25). Ya sabemos que es posible formular un programa de realizaciones sociales y culturales inspiradas en el Evangelio; pero es imposible recoger en el Evangelio enunciados programáticos en materia de cultura o de realizaciones sociales. Su punto de vista es esencialmente diverso.

2.° Se puede incluso decir que este punto de vista, trascendente al mundo, hace al Evangelio como indiferente a la cultura. No opuesto: nada hay que sea menos maniqueo, menos enemigo de lo terrestre como tal, que el Evangelio; en las parábolas y en la manera en que Jesús aborda a los hombres y les habla de su vida, se percibe que aflora una especie de simpatía por la vida de los hombres y hasta, tal vez, por el bienestar material producido por su trabajo [5]. Pero la verdadera actitud de Jesús, la que incluye y explica esta misma especie de simpatía, fue la indiferencia frente a los acontecimientos, a las creaciones y a los esfuerzos de la historia humana. Esta indiferencia es tal, que quien no hubiera leído más que el Evangelio y no conociera por otra parte las crisis políticas, en el marco de las cuales Cristo vivió [6], podría tener la impresión de que el Evangelio fue predicado en un mundo intemporal, de calma idílica.

Los escritos apostólicos, como los Evangelios, reflejan, asimismo, una lucha por la existencia cristiana y por la libertad de la predicación apostólica, pero, también, una indiferencia profana ante la cultura, las realidades políticas o sociales como tales, la riqueza o la pobreza, etc., mientras estos elementos no están en contradicción con la actitud radical exigida por el mismo Evangelio [7]. Los cristianos de antes de Constantino respetaban el orden exterior del Imperio como el orden exterior de la creación [8]: ante la sociedad,

5. Después de haber observado justamente que *Christ was not a social reformer, he was a reformer of man*, H. C. LINK (*The Return to the Religion*, 37 edición, Nueva York, 1943, pp. 135 ss.) llega a encontrar en las parábolas del rey y de los servidores (*Mt.* 18, 23-24), de los trabajadores en la viña (20, 1-16), de los talentos (24, 14-30), del administrador fiel (*Lc.* 12, 42-48), del mayordomo infiel (16, 1-13), del dueño y del siervo (17, 7-10), del hombre noble y de las minas (19, 12-27), una simpatía real por la propiedad y por la producción de las riquezas. Tal vez es decir demasiado; pero L. tiene razón en observar seguidamente que Jesús frecuentó tanto a ricos como a pobres.

6. Cfr. *Hist. de l'Église*, ed. Fliche et Martin, t. I, pp. 30, 43-44; J. BONSIRVEN, *Le judaïsme palestinien au temps de Jésus-Christ*, París, 1935, t. I, p. 14; J. LEBRETON, *Jésus et son peuple sous la domination romaine*, en *Construire*, 4.ª serie, 1941, pp. 79 ss.

7. O. CULLMANN, *Le christianisme primitif et la Civilisation*, en *Verbum caro*, 5, 1951, pp. 57-68.

8. El orden político: *Rom.* 13, 1-7; *I Tim.* 2, 1-3; *Tit.* 3, 1; *I Pe.* 4, 7. El orden de la creación: *I Tim.* 4, 1-5; comp. con *Jn.* 1, 3, 10; *I Jn.* 3, 9; *I Tim.* 4, 4; etc.

su actitud era una actitud de respeto y de conformismo con el matiz de cierta indiferencia respecto a las cosas [9], de un *a priori* de simpatía, de una gran voluntad de paz y de un deseo de estima frente a los hombres [10]. Es cierto que los fieles continuaban con frecuencia ocupando en la Sociedad el lugar que en ella tenían cuando habían comenzado a creer: los Apóstoles les habían dado esta regla [11]; con alguna simplificación, los apologistas, Tertuliano, los presentan llenando la sociedad [12]. Sin embargo, no se interesan por el mundo; un hombre como Celso les reprocha esto; no crean sistemáticamente escuelas. La única cuestión que plantean respecto a las actividades profanas, la única que plantea Tertuliano, es ésta: un cristiano, ¿puede practicarlas? [13].

Jesús había dicho: «No pido que los tomes del mundo, sino que los guardes del mal» (*Jn.* 17, 15). Con esto había dado de antemano la fórmula del comportamiento de los cristianos: ni huida sistemática del mundo, excepto en lo que tiene de pecador, ni interés positivamente activo por su obra. Usar de él como si no se usase [14]: pasa la apariencia de este mundo [15].

Ciertamente las primeras generaciones cristianas pensaban que el fin era cercano [16]. Nos parece innegable que su experiencia histórica era excesivamente corta como para haberles manifestado todas las posibilidades de irradiación de la gracia en el mundo de los hombres. Demasiado corta cronológicamente, y demasiado corta también como contenido y variedad de oportunidades ofrecidas. El cristianismo no conoció, al principio, más que una situación cuya característica era la oposición de un mundo que tenía ya su cuerpo y su alma. Reconocida la necesidad de dar a los enunciados, que para nosotros siguen siendo normativos, el valor que les corresponde, podemos estimar que los

9. No solamente hay la indiferencia de la libertad cristiana frente a las prácticas exteriores (*Rom.* 14, 6, ss., 19; *I Cor.* 6, 12; 7, 17-24; 8, 4 ss.; 10, 23; *Col.* 2, 16-23), sino la indiferencia frente a las riquezas (*I Tim.* 6, 17-18; *Sant.* 1, 9-12; 2, 1-7; 5, 1 ss.), un cierto desprecio de las grandezas de la carne (*I Cor.* 1, 26), y finalmente la advertencia de que no se busque cambiar de estado y de que se prosiga en el estado en que uno ha sido llamado: ver la nota 11.

10. Los Apóstoles recomiendan con insistencia hacer el bien *ante los hombres,* merecer su estima, estar en paz con todos: *Rom.* 12, 17-18; 15, 2; *II Cor.* 4, 2; 6, 3 ss.; *Fil.* 4, 5; *Col.* 4, 5-6; *I Tes.* 4, 12; *I Tim.* 3, 7; *Tit.* 3, 2; *I Pe.* 2, 12, 15; 3, 15-16. Ya lo hacía el Evangelio: *Mt* 5, 16.

11. *I Cor.* 7, 17-24; *I Tim.* 6, 1-2; *Tit.* 2, 9-10; *I Pe.* 2, 18 ss.

12. *Ep. a Diognetes,* 5; TERTULIANO, *Apol.* 37, 7-12; comp. con 26.

13. Cfr. A. BIGELMAIR, *Die Beteiligung der Christen am öffentlichen Leben in vorconstantinischer Zeit,* Munich, 1902, pp. 293 ss. Para la cuestión de las escuelas, cfr. H. I. MARROU, *Hist. de l'éducation dans l'Antiquité,* París, 1948, pp. 421 ss.

14. *I Cor.* 7, 29 ss. (comp. con *II Cor.* 4, 7 ss.); *II Cor.* 6, 4-10 (12, 5-10); etc.

15. *II Cor.* 4, 16 a 5, 5; *II Pe.* 3, 11.

16. Cfr. *Rom.* 13, 11 ss.; *I Cor.* 1, 8; 7, 29; *Fil.* 4, 5; *I Pe.* 4, 7.

textos evangélicos y apostólicos no nos lo dicen todo sobre las posibilidades de la fe con relación al mundo. En lo sucesivo, el cristianismo hizo otras experiencias históricas en condiciones nuevas, que le impusieron deberes nuevos y que exigieron de él respuestas nuevas: condiciones, deberes y respuestas evocados en esta frase de Pío XII en su Mensaje de Navidad de 1942: «La Iglesia, que ha llegado ya a desempeñar su misión de madre universal del pueblo creyente...». La Iglesia ha recibido como un nuevo encargo el mundo, con la obligación, para los cristianos, de asumir el movimiento mismo de este mundo en el orden temporal... Esta observación la recogeremos más adelante.

3.º El mundo no esperó el mensaje evangélico para vivir su historia y realizar su obra de mundo. Hacia 1296-1297, en el curso de la disputa entre Bonifacio VIII y Felipe el Hermoso, los partidarios o portavoces de éste redactaron un pequeño escrito que empezaba con estas palabras: «Antequam essent clerici, Rex Franciae habebat custodiam regni sui et poterat statuta facere quibus ab inimicorum insidiis et nocumentis sibi praecaveret» [17]. No se puede decir de manera más contundente que la obra temporal depende, no del cristiano como tal, sino del hombre natural, el cual se presupone y es anterior al cristiano. Pese a la tentación, en la cual cayó más de un partidario de los príncipes laicos, de concluir que ni el cristiano ni la Iglesia tenían nada que ver en la obra política, hay que sostener firmemente que el cristiano debe obrar temporalmente en cristiano, y que la Iglesia tiene el deber, y, por lo tanto, también el derecho, de orientarlo para esto. Y se puede admitir que al cristiano, como tal, no le incumbe hacer la obra del mundo.

Es verdad que esta manera de razonar exige correctivos que propondremos más adelante. Y, además, no proporciona argumentos perentorios, porque podría ser esencial al mensaje evangélico que tuviera una eficacia temporal, sin que lo temporal, sobre todo la política, esperase del cristianismo su consistencia elemental. Con todo, esta manera de razonar orienta el espíritu, una vez más, hacia la idea de dos órdenes autónomos, cada uno de los cuales se define en sus límites propios sin referencia al otro. En estas condiciones, ¿no es verdad que se ve uno inclinado a pensar que no es *esencial* al mensaje evangélico una eficacia temporal?

La consecuencia parece lógica. Se trata, en particular, del derecho, para el cristiano, de decir no al mundo, de retirarse de él, no por el camino egoísta y estéril del suicidio, sino por la consagración total y *exclusiva* de sí mismo al servicio de Dios. Este es un derecho

17. Cfr. J. Rivière, *Le problème de l'Église et de l'État au temps de Philippe le Bel*, Lovaina y París, 1926, p. 99.

imprescriptible del cristiano, que, como diremos más adelante, es un reflejo de su condición de realeza: este derecho, antes de que fuese una realidad mediante el eremitismo y el monaquismo, era reivindicado expresamente por los mártires, por muchos de los que, en particular, se negaron a ejercer la profesión de las armas [18]. Si, tal como se ha observado con mucha profundidad [19], la vida monástica no es más que la vida cristiana absolutamente pura y consecuente, hay que reconocer, dejando a salvo, una vez más, lo que diremos más adelante, que no es *esencial* al cristianismo una eficacia temporal. Precisamente porque el monje sale del mundo no realiza la obra del mundo, y anticipa, en la medida en que esto es posible en la tierra, la vida del Reino celestial. El monje, buscando exclusivamente el Reino de Dios y su justicia, no puede evitar, por otra parte, la añadidura terrestre anunciada por el Señor. Es un hecho que el monaquismo ha sido por doquier un maravilloso inspirador de cultura, un educador de los pueblos.

II

a) *El juicio de los hechos.*

¿No tenemos, sin embargo, razones muy serias para admitir que una eficacia temporal es esencial al cristianismo?

Razones sacadas, ante todo, de los hechos, y, por tanto, indiscutibles como ellos. Sin duda, no se puede pasar directamente de una afirmación de hecho a una afirmación de esencia. Pero, cuando los hechos son constantes, denuncian una posición esencial; y los primeros, al menos, de entre los hechos que vamos ahora a destacar se nos presentan como constantes.

1. En un breve, pero penetrante estudio sobre la carta de san Pablo a Filemón, el exegeta protestante Theo Preiss ha mostrado que, aun situándose en un plano totalmente trascendente respecto a los problemas y a las categorías de la sociedad terrestre, la mística de la vida en Cristo, propuesta por san Pablo, tenía sobre ella una eficacia necesaria [20]. Pablo hace volver al esclavo Onésimo a su dueño y, ni aquí ni en las otras epístolas, no invita al esclavo a

18. Ver, por ejemplo, la pasión de Maximiliano, en 295, en Teveste, Numidia (*Ausgew. Märtyrerakten,* hrsg. v. Knopf, 3.ª ed. por Krüger, Tubinga, 1929, pp. 86-87), la de Marcelo, en 298, en Tánger (ibid., pp. 87-88).

19. Dom G. Morin, Dom J. Leclercq, el P. L. Bouyer .

20. Th. Preiss, *Vie en Christ et éthique sociale dans l'épître à Philémon,* en *Aux sources de la tradition chrétienne,* Mél. Goguel, Neuchâtel y París, 1950, pp. 171-179.

romper sus cadenas, ni habla contra la institución de la esclavitud. En cambio, propone una mística de la presencia de Cristo en todo hermano y una mística de comunión, tales, que de ellas derivan necesariamente relaciones nuevas entre los fieles. La fe y la caridad, que les hacen ser uno en el Señor (*Gál.* 3, 28), no son solamente sentimientos sublimes *al margen del* orden social, *al margen de* realidades naturales que quedarían intactas. Existe un realismo de la existencia cristiana que debe manifestarse, tarde o temprano, en la vida terrestre más concreta.

Esto no es más que un ejemplo. La historia propone toda una serie de ellos, como veremos. Estamos aquí ante uno de los rasgos característicos de la fe y de la caridad : la fe y la caridad son totales, diría incluso «totalitarias» si la palabra no tuviese un sonido desagradable... La existencia cristiana determinada por ellas no es una cualidad determinada, como puede serlo, por ejemplo, una profesión, una capacidad artística o deportiva : no se puede decir de alquien que es contable, violinista... y cristiano. Si se puede comparar a un hombre con un árbol, se puede decir que la fe es una cualidad no a nivel del nacimiento de las ramas, aunque sean las ramas principales, sino a nivel de la vida, tal como sube de las mismas raíces e invade el árbol entero ; de manera que la fe todo lo modifica a modo de injerto, sin que nada escape a su influencia. Decía Kierkegaard con profundidad : «Creer no es una actividad como otra cualquiera, un calificativo más que se aplica al mismo individuo ; no, arriesgándose a creer, el mismo hombre se convierte en otro.»

Y S. S. Pío XII :

«La Iglesia — aun cumpliendo el mandato de su Divino Fundador de difundirse por todo el mundo y de conquistar toda criatura para el Evangelio (cfr. *Mc.* 16, 15) — no es un Imperio, sobre todo en el sentido que suele darse ahora a semejante palabra. Señala en su progreso y en su expansión un camino inverso al del imperialismo moderno. Progresa, ante todo, en profundidad, luego, en extensión y en amplitud. Busca, primeramente, al hombre mismo ; se afana por formar al hombre, por modelar y perfeccionar en él la semejanza divina. Su trabajo se realiza en el fondo del corazón de cada uno, pero tiene su repercusión durante toda la vida, en todos los campos de la actividad de cada uno. Con hombres así formados, la Iglesia prepara a la sociedad humana una base, sobre la cual puede ésta apoyarse con seguridad.» [21].

21. Discurso del 20 de febrero de 1946 a los nuevos cardenales: *Acta Ap. Sedis*, 1946, p. 143; *Colección de Encíclicas y Documentos Pontificios*, Madrid, 1955, p. 325.

Puesto que la fe y la caridad son principios de educación total de la personalidad, es imposible que no tengan una eficacia hasta en el dominio de nuestras actividades históricas y de nuestro comportamiento temporal.

2. La historia atestigua que así ha sucedido. Realizar un balance de la eficacia temporal del mensaje evangélico desbordaría evidentemente el marco del presente escrito. Sería hacer la historia del cristianismo y la de una gran parte de la misma civilización. Algunos ejemplos, enunciados más que desarrollados :

— Transformación de la situación de los pobres, de los enfermos, de todo lo que es desecho de la existencia ; creación de hospitales, de leproserías, etc. El cristianismo, que predica el cielo y habla de la tierra como de un «valle de lágrimas» en dondequiera que haya puesto el pie, no ha cesado de cuidar los cuerpos y de mejorar la vida de los que sufrían ;

— Chesterton ha dicho que el cristianismo había substituido la jerarquía pagana — padre, madre, hijo — por la jerarquía inversa. Evidentemente, no hay que hacer hincapié en una afirmación llena de humor. Pero es verdad que el cristianismo estableció sobre bases absolutamente nuevas y singularmente eficaces la dignidad de la mujer y del niño. Y también la dignidad del criado, del trabajador manual, en una palabra, del hombre como tal. Ha sido un factor poderoso de afirmación y de desarrollo de la personalidad [23] ;

— ¡Y cuánto no ha hecho por la instrucción! Inspirador de arte, de cultura, de pensamiento, no se puede negar que lo ha sido. Es conocida la tesis de M. E. Gilson sobre la filosofía cristiana : no es una tesis de teórico ; aunque tenga un valor teórico y se hayan derivado de ella consideraciones teóricas, es una tesis de historia que sólo interpreta los hechos ;

— El cristianismo logró, cuando tuvo ocasión para ello, creaciones políticas de una notable inspiración. Es verdad que lo que se produce en la historia tiene el riesgo de que contraiga las impurezas de la historia: muchas cosas, en los países cristianos, no vienen del cristianismo, sino por ejemplo, del absolutismo, de un rebrote del paganismo, del espíritu mercantil, etc. En cambio, lo que yo sé de la historia de las ideas y de las instituciones políticas, lo que se puede leer, por ejemplo, en los seis volúmenes de los hermanos

22. En francés, para la cuestión enfocada globalmente, ver E. CHÉNON, *Le rôle social de l'Église*, París, 1911.

Cada punto reclamaría una bibliografía particular. No citamos más que algunos estudios.

23. Un signo realmente curioso de este hecho se encuentra incluso en el desarrollo de las lenguas románicas a partir del latín: cfr. H. F. MULLER, *L'époque mérovingienne, essai de synthèse de philologie et d'histoire*, Nueva York, 1945; *A Chronology of Vulgar Latin*, Beihefte z. Zeitsch. f. romanische Philologie, 88, 1925, Halle.

Carlyle [24] hace pensar en que hay un estilo político del cristianismo. Dondequiera que el cristianismo ha sido libre para crear formas políticas según su estilo, ha hecho nacer reinos de inspiración moral — «rex a recte agendo vocatur», dice san Isidoro, y repite después de él toda la Edad Media occidental —, ligados a alguna expresión del consentimiento de la comunidad. Un régimen que, por consiguiente, es, a la vez, de orden y de libertad, y que combina el principio jerárquico con el principio comunitario; de este régimen, el ideal corporativo del siglo XIII será una de las manifestaciones culminantes;

— Este orden cristiano intentó — y en cierta medida logró — dominar la misma violencia guerrera. La «tregua de Dios» no fue sólo una hermosa idea; durante un tiempo impuso la paz hasta durante cuatro o cinco días por semana. Es posible, por tanto, a este respecto, hablar de eficacia temporal;

— El cristianismo ha sido igualmente promotor de libertad. Su aportación, en este sentido, es inmensa [25], y hace de él, incluso, una de las fuentes del moderno sentimiento de libertad, el cual desemboca con frecuencia en el libertinaje y en la revuelta. Berdiaeff ha hecho notar que la revuelta aparece, históricamente, en un mundo formado por el cristianismo [26]. Se podrían hacer observaciones semejantes respecto a los sentimientos de igualdad y de fraternidad, hijos espirituales del Evangelio, aun cuando le son infieles en algunos puntos.

Todas estas observaciones se aplican a los viejos países de cristiandad; observaciones semejantes podrían hacerse si se considerara la eficacia temporal del Evangelio en tierras de misión. Allí es manifiesta, al mismo tiempo que lamentablemente desproporcionada respecto a las necesidades, como se ha podido comprobar recientemente en China, por ejemplo. El espíritu está pronto, pero la carne es flaca, como dijo el Señor. El Evangelio es, en sí mismo, un fermento pujante de eficacia e incluso de revolución. Pero los cristianos lo tratan, a menudo, como el talento enterrado por el mal siervo para devolverlo a su señor intacto, pero infecundo. ¿Por qué, con tanta frecuencia, las tareas cristianas de una verdadera reforma, abandonadas y traicionadas por los fieles, tienen que ser asumidas por otros, y ser orientadas bajo el signo de reformas falsas?

Queda, pues, claro que el cristianismo se presenta históricamente como algo que tiene, a la vez, una eficacia temporal muy real, y una

24. R. W. y A. J. CARLYLE, *A History of Medieval Political Theory in the West*, Edimburgo y Londres, 6 vol.; nueva impresión en 1940.

25. Ver nuestra ponencia, y también otras, en *L'Église et la liberté, Semaine des Intellectuels catholiques* (4-10 de mayo de 1952), París, 1952.

26. *L'Esprit de Dostoïevski*, París, 1929, pp. 80-81 (traducción cast., *El credo de Dostoyevsky*, Ed. Apolo, Barcelona, 1935).

eficacia temporal limitada. El Evangelio es el que ha eliminado la esclavitud; un día eliminará igualmente la guerra y la condición proletaria. Pero no hizo aquéllo y no hará ésto más que lenta e indirectamente. Para que las exigencias o las llamadas del Evangelio se realicen en las sociedades y en la historia, es preciso que factores propiamente históricos, principalmente económicos, hayan hecho aparecer condiciones tales, que las estructuras puedan, efectivamente, cambiarse. El ejemplo de la esclavitud es célebre: el invento del enganche en la collera y el empleo de las herraduras, transformando la eficacia de la tracción animal [27], hicieron tanto, en el plano de los acondicionamientos técnicos o económicos, para hacer desaparecer la esclavitud, como la predicación de la paternidad de Dios y de la fraternidad de los hombres, en el plano de las motivaciones espirituales profundas. La idea más bella, la más verdadera, no puede tener resultado sino gracias a la mediación de la historia y de las técnicas apropiadas. El Evangelio también quiere — ¿quién se atrevería a pensar lo contrario? — que no haya más guerras y que los hombres consagren los recursos de su trabajo, no a destruir los frutos mismos de este trabajo, sino a multiplicar, a ampliar y a aumentar sus posibilidades de felicidad terrestre. Con todo, el Evangelio no obtendrá este resultado que él reclama sino el día en que una evolución laboriosa de un buen número de realidades humanas muy complicadas le haya procurado la posibilidad de ser, por fin, plenamente eficaz.

Este no es el único límite de su eficacia. Ya lo hemos visto, cambia las cosas temporales porque cambia al hombre mismo, y sólo cambiando al hombre mismo. En el plano de las técnicas necesarias, el cristianismo es muy débil. Más aún: no tiene nada que decir, al menos en sentido positivo; es propiamente inexistente. Como mensaje del Reino de Dios, no alcanza lo temporal sino mediante el hombre, que es el que actúa en lo temporal. No tiene eficacia temporal más que a través de una eficacia espiritual o, puede decirse también, antropológica. Esto equivale a decir que su eficacia temporal está condicionada por la libertad humana, y que no tiene nada de automática. Por esto, la falta de eficacia que puede eventualmente reprochársele es imputable a los cristianos, no al cristianismo.

3. Sin embargo, los hechos demuestran que cierta eficacia temporal, cuando menos, es necesaria para una amplia irradiación del mismo Evangelio. Decíamos, más arriba, que el Evangelio reclama cierta eficacia temporal, porque la fe y la caridad son totalitarias.

27. Lefebvre des Noettes, *L'attelage, le cheval de selle à travers les âges. Contribution à l'histoire de l'esclavage*, París, 2 vol., 1931. Puntualización de M. Bloch, *Les «inventions» médiévales*, en *Annales d'hist. économique et sociale*, 1935, pp. 634-643: cfr. p. 640 ss.

Comprobamos ahora que algunas situaciones hacen que la fe, socialmente, sea muy difícil, por no decir imposible. En los hermosos años de la creación de la Acción Católica, en los que los sacerdotes se hicieron conscientes del estado real del campo apostólico y de las condiciones concretas de la fe en el mundo moderno, descubrimos hasta qué punto los hombres están condicionados en su comportamiento, incluso su comportamiento espiritual (sobre todo el espiritual...) por su ambiente, es decir, por el grupo social, por las estructuras y las instituciones, por las leyes, por la situación material, por la presión social. Nos dimos cuenta de que no había que limitarse a predicar la fe, aunque, en todo rigor, esto baste y aunque esto siga siendo, en toda hipótesis, necesario; sino que, para que los hombres pudieran socialmente recibir la fe, había que proteger o crear estructuras sociales y condiciones exteriores de existencia verdaderamente humanas. De la misma manera que la fe, en la época moderna, ha debido asumir el establecimiento de «praeambula fidei», así, también, el apostolado debe asumir con frecuencia la tarea de establecer una especie de «praeambula apostolatus», que lanzan una acción en los dominios de la cultura, de las cuestiones sociales, en una palabra, en lo que hemos dado el nombre de temporal.

Esta es en particular una de las funciones de la Acción Católica, cuyo intento precisaba hace un tiempo el cardenal Saliège en estos términos: «Modificar la presión social, dirigirla, hacerla favorable a la expansión de la vida cristiana, crear mediante ella un clima, una atmósfera en donde el hombre pueda desarrollar sus cualidades humanas..., en donde el cristiano pueda respirar a gusto.» [28]

Mantengámonos, por el momento, en el plano de las comprobaciones y de los hechos: más abajo, en el apartado b) 2) encontraremos de nuevo una transcripción de la Acción Católica en términos de misión de la Iglesia.

4. La idea monástica de huida del mundo dominó al cristianismo de la Edad Media, por lo menos hasta el siglo XIII [29]. Esta idea es siempre válida en la Iglesia. Incluso es notable que, en muchos países (España, Estados Unidos), se asista en este momento a una verdadera primavera de vocaciones religiosas y, más concretamente, contemplativas. Pero la época contemporánea parece tam-

28. *Action catholique incarnée*, en *Semaine religieuse de Toulouse*, 18 de febrero de 1945. Hay innumerables enunciados semejantes.

29. Séanos permitido, para este punto y para todo este párrafo 4, citar el cap. 9 de *Jalones para una teología del laicado*. Damos allí, así lo creemos, justificaciones históricas y documentales de todo lo que aquí se dice. Como apéndice de la misma obra, se encontrarán «algunos textos del Magisterio pastoral de la Iglesia en el sentido de los valores de iniciativa, fortaleza, confianza, colaboración optimista y activa con la obra humana y con el progreso» (unos veinte textos).

bién atestiguar que, una dirección providencial de Dios orienta al conjunto de la Iglesia hacia una forma de santidad menos contraria a la vida terrestre, hacia una espiritualidad menos estrictamente monástica, más adaptada a hombres y a mujeres que quieren con todo corazón practicar fielmente el Evangelio a la perfección, y vivir las Bienaventuranzas, pero se sienten llamados a realizarlo dentro del mundo y sin dispensarse de hacer las obras del mundo, excepto el pecado.

Todos conocemos hechos en este sentido (seguimos moviéndonos en el plano de los hechos). De que representen no un retroceso, ni un pacto censurable con el espíritu del siglo, sino el fruto de una dirección de Dios, tenemos señales bastante claras en las directrices del magisterio pastoral, y, también, en el hecho de que Dios nos ha dado, desde hace un siglo, santos de un nuevo tipo, que han alcanzado un alto grado de santidad, manifestado mediante canonizaciones esplendorosas, realizando acciones ordinarias, idénticas a las que estamos llamados a realizar nosotros, y en un mundo que, con frecuencia, es exactamente el nuestro. Pensemos en un san Antonio María Claret, en un san Juan Bosco, en una santa Teresa del Niño Jesús, en un san Pío X. Y, luego, después de ellos, en santos (todavía) no canonizados: un Pietro Frassati, un Ozanam, un García Moreno, un General de Sonis, un Marius Gonin, una Elisabeth Leseur, un Jaeger, un hermano Mutien, un Antonio Martel, un P. Maximiliano Kolbe... Éstos no huyeron al desierto, no mataron el cuerpo con una ascética tremenda; hicieron lo que nosotros hacemos todos los días. Antonio M.ª Claret y el P. Maximiliano Kolbe publicaron periódicos; Juan Bosco jugó con los niños; Ozanam, Antonio Martel desempeñaban el cargo de profesores, y el hermano Mutien dio clases; Jaeger dirigía una banca... En una palabra, hicieron una u otra de las obras temporales que nos solicitan.

Y cuando, por otra parte, uno ve que los papas nos invitan a cooperar intrépidamente con el movimiento de nuestra época y con el progreso, uno no puede dejar de pensar que una orientación providencial impulsa al conjunto de los cristianos a desplegar, a partir del Evangelio, una acción temporal eficaz, y a encontrar en este mismo trabajo el marco de una nueva santidad e incluso los medios de su santificación.

a) *Los principios teológicos.*

Lo dicho eran hechos. Es bueno, ahora, intentar entenderlos a la luz de la consideración de los principios teológicos capaces de justificarlos.

1. Ante todo, se plantea aquí la idea que la tradición católica se hace de las relaciones entre la naturaleza y la gracia: los dos dominios, las dos realidades, no son extraños el uno respecto al otro, aunque sean diferentes y, considerados en el ejercicio concreto de las actividades, sean, a veces, opuestos entre sí [30]. La naturaleza, en el sentido ontológico de la palabra, es exactamente lo que ha sido salvado y lo que será glorificado. Esperamos, dice san Pablo, la redención (= la salvación total) de *nuestros cuerpos,* sí, de nuestros cuerpos mortales, actualmente todavía carnales [31]. Esta redención está realizada ya en Cristo, y la gracia de Dios, con nuestra cooperación activa, obra ya ahora sus efectos espirituales, e incluso, a veces, algunos efectos exteriores, de manera que, mediante la vida cristiana, Cristo, que vive para Dios, se manifiesta en nosotros [32]. La teología católica ha traducido este aspecto de las cosas en la noción de gracia curativa, *gratia sanans.* El sentido de esta noción es, ciertamente, ante todo, el de una profunda insuficiencia, el de un estado imperfecto y enfermo de la naturaleza humana, pero, también, el de una ordenación de la gracia a la curación, a la restauración de esta naturaleza. De manera que no se puede decir que una eficacia terrestre, temporal en el sentido en que esta palabra designa la obra de cultura que el hombre realiza en la tierra, sea extraña al alcance de la gracia, y, por lo tanto, al mensaje evangélico. Éste es, ante todo y principalmente, un mensaje de salvación eterna, pero lleva también consigo un aspecto orientado hacia la naturaleza humana, e incluso hacia el cosmos.

Se podría llegar a la misma conclusión considerando al Dios de la salvación. Una de las afirmaciones más esenciales de la Escritura es que este Dios es idéntico al Dios de la creación; la Iglesia, a lo largo de su historia, ha condenado sucesivamente el marcionismo, el dualismo gnóstico o cátaro, las disyunciones protestantes entre una naturaleza enteramente corrompida y una gracia totalmente trascendente, que pasaría por encima de aquélla, sin penetrarla. El don que Dios hace de su gracia no es un pasar por encima, sino una encarnación: Dios se ha hecho *hombre,* y los enunciados más teológicos de este hecho, en el Nuevo Testamento, insisten precisamente en el profundo vínculo que el hecho de la encarnación lleva implicado

30. De aquí el célebre capítulo de la *Imitación de Cristo* (lib. 3, cap. 54) sobre los movimientos contrarios de la naturaleza y de la gracia.

31. *Rom.* 8, 11, 13; *Fil.* 3, 21; etc.

32 Ver entre otros *Rom.* 6, 10-11; *I Cor.* 6, 15, 20; *II Cor.* 4, 10; *Fil.* 1, 20; O. CULLMANN, *La délivrance anticipée du corps humain d'après le N. T.*, en *Hommage et Reconnaissance à K. Barth,* Neuchâtel y París, 1946, pp. 31-40.

entre la creación y la redención [33]. Cristo salva al mundo, recoge el plan de la creación y lo hace llegar a su objetivo. No se puede, por tanto, decir que una acción de orden temporal sea extraña al intento del Evangelio; de lo contrario, éste quedaría reducido a ser solamente una respuesta al sentimiento de pecado tal como es percibido dramáticamente en la conciencia, y vería cómo le es sustraído un aspecto cósmico que, quiérase o no, es muy real. No es una casualidad si una gran parte de los relatos evangélicos, leídos con tanta frecuencia en la liturgia de los domingos después de Pentecostés (que representan la vida de la Iglesia), son relatos de curaciones, en los que Jesús aparece como el restaurador de una naturaleza humana enferma.

2. Los Padres vieron en el mesón en el que Jesús, buen Samaritano, hace cuidar al hombre herido y medio muerto, encontrado en el camino de Jericó a Jerusalén, a la Iglesia [34]. Si la Iglesia continúa la misión de Cristo, tal como nos lo dicen el Evangelio y la tradición, es normal que esta misión incluya, a título principal, el anuncio y el don de la salvación eterna; pero, también, una obra de restauración, de curación de la naturaleza. Hemos visto que el apostolado, al menos si se le considera en su aspecto social, impulsa hacia una actividad de humanización de las estructuras sociales. Hay que decir, también, que la acción de la Iglesia, que su misión incluye una acción, que viene de Cristo y lleva a Cristo, sobre el hombre, sobre la obra terrestre del hombre, sobre las estructuras de la vida social, en una palabra, sobre la civilización. Es lo que dijo san Pío X en una de sus cartas, en las que hablaba ya de la Acción Católica, o, cuando menos, de la acción de los católicos: «Anchísimo es el campo de la Acción Católica, pues ella de suyo no excluye absolutamente nada de cuanto, en cualquier modo, directa o indirectamente, pertenece a la divina misión de la Iglesia. (...) *Instaurare omnia in Christo* (...). Restaurarlo todo, no como quiera, sino en Cristo (...); restaurar en Cristo no sólo cuanto propiamente pertenece a la divina misión de la Iglesia, que es guiar las almas a Dios, sino, también, todo cuanto se ha derivado espontáneamente de aquella divina misión, en la forma que hemos explicado, esto es, la civilización cristiana con el conjunto de todos y cada uno de los elementos que la constituyen.» [35]

33. Ver, en particular, *Jn.* 1, 1 ss.; *Heb.* 1, 1 ss.; W. S. BOYCOTT, *Creation and Christology*, en *Theology*, 52 (1949), pp. 443-448; L. S. THORNTON, *Revelation and the modern World...*, Westminster, 1950.

34. Por ejemplo, san Agustín, *Quaest. in Ev.*, 2, 19 (*P. L.* 35, 1340): *Tract. in Joan. Ev.*, 41, 13 (35, 1700).

35. Encíclica *Il fermo proposito*, de 11 de junio de 1905. *Colección de Encíclicas y Documentos Pontificios*, Madrid, 1955, p. 1038 y 1039, núms. 3 y 6.

Notemos de nuevo que la Iglesia alcanza lo temporal *por medio del hombre,* porque ella realiza en el hombre la obra de Dios. No alcanza lo temporal porque tenga un programa político, o una competencia en arquitectura o en música, sino porque es el producto, el marco y el medio de la realización de un hombre digno de este nombre.

Todo esto es extraordinariamente importante, en particular para una teología de la función propia del laicado cristiano. Si la Iglesia tuviese sólo una misión de pura salvación espiritual, podría no constar más que de sacerdotes y de monjes. Si tiene una misión con relación al mundo como tal, es esencial, no a su estructura particular de institución de salvación, sino a su misión y a su vida, que conste de laicos. Hay que evitar aquí dos escollos : el de referir de tal manera la Iglesia al mundo que, buscando su aspecto cósmico y su catolicidad humana, se deje de percibir que la Iglesia es algo diverso de este mundo, que viene de arriba y que constituye un orden de salvación celestial y sobrenatural ; y el de no ver en ella más que un refugio de santidad, el arca de los puros que flotan por encima de un mundo abocado a la perdición, el de olvidar que la Iglesia tiene un deber de catolicidad y una misión con respecto al mundo : se trata, dice san Pablo, de «recapitularlo» todo en Jesucristo, que es el Nuevo Adán, de hacer crecer todas las cosas, impulsándolas hacia aquél que es nuestra cabeza [36].

Esto supone que los cristianos se metan en el mundo y en la obra del mundo. Los sacerdotes y los monjes, siendo directamente los ministros del Reino, están dispensados de ello ; pero los laicos cristianos reciben comúnmente, en forma de «vocación» y, por tanto, de tarea y de responsabilidad, una llamada a lanzarse en la obra del mundo, para realizar el plan de Dios sobre su creación. Pensamos que, en esta situación de los laicos, hemos podido encontrar indicaciones para lo que comúnmente se denomina «una espiritualidad del laicado» [37]. Para los laicos, portadores en esto de una parte, que les es propia, de la misión de la Iglesia, comprometerse en lo temporal forma parte de su vida cristiana. Esto no implica que haya dos cristianismos, uno para los monjes y los sacerdotes, y otro para la gente del mundo. Pero las vocaciones son diferentes, y no sería difícil encontrar en el Evangelio textos que ilustran este punto [38] : Jesús no llamó a todo el mundo al servicio exclusivo del Reino, y dejó que

36. *Ef.* 4, 15; 1, 10.

37. *Au monde et pas du monde* . , en *Supplement de la Vie Spirituelle,* 15 de febrero de 1952, pp. 5-47 (coincide con una parte del último capítulo de la obra citada en la nota 29).

38. Por ejemplo, *Mt.* 19, 11-12; Comp. con *I Cor.* 7, etc.

el centurión continuase en su puesto de mando, que Jairo siguiese en su hogar y que José de Arimatea conservase su situación de notable. Sigue, con todo, siendo verdad que los que disfrutan así del mundo, los que *deben* disfrutar de él para responder a su vocación, no dejan de estar llamados a vivir como hijos del Reino y de disfrutar del mundo «como si no disfrutasen»...

Hemos hablado de la vocación en los términos más generales, pero basta con que nos representemos una vocación concreta cualquiera para ver que implica necesariamente algún compromiso temporal. No vivimos solos, sino en la sociedad de otros hombres ; nuestros deberes de justicia, a los que se añaden los de la caridad, se traducen concretamente y cada día en actos en el plano temporal. Además, hay cosas, formas de arte, diversiones, leyes, estructuras sociales, con las que la conciencia cristiana no puede consentir. Para todo hombre que vive terrenal y socialmente, el mensaje evangélico lleva siempre consigo, en algún grado, la obligación de una eficacia temporal. Pero nuestra reflexión, más que sobre este aspecto moral que no se puede negar, versará sobre lo que podría llamarse la ontología de las cosas.

3. Lo que hemos dicho de la gracia curativa, de la relación que tiene con la salvación de la naturaleza humana e incluso del cosmos, y finalmente de la misión de la Iglesia y de la vocación común de los laicos, tiene su fundamento próximo en la Realeza universal de Jesucristo [39]. Universal y cósmica : tal es la afirmación de la Escritura, que la teología no tiene dificultad en explicar. Supuesto, en efecto, que Dios ha resuelto conducir el mundo a su destino, no únicamente desde lo alto del cielo, si es lícito expresarse así, sino mediante una humanidad, la de Jesús, a la cual Él se ha unido personalmente, esta humanidad de Jesús está elevada por encima de toda criatura y posee una soberanía real sobre el mundo visible e invisible. Querríamos poder citar aquí los textos principales : Efesios, 1, 9-10, 20-23 ; Colosenses, 1, 15-20 ; Primera a los Corintios, 15, 27-28.

La realeza universal de Jesucristo se caracteriza por el hecho de que se ejerce, a la vez, sobre las cosas de abajo y sobre las cosas de arriba, las que están en los cielos y las que están en la tierra, para conducirlas a la unidad restableciendo su jerarquía. El Reino, que será el efecto adecuado y perfecto de la realeza sacerdotal (es decir, reconciliadora y salvadora) ejercida por Cristo, se caracteriza, precisamente, por la sujeción perfecta de lo corporal a lo espiritual,

39. Sobre lo que sigue, ver *Royaume, Église et Monde*, en *Recherches et Débats*, julio de 1951, pp. 2-42 (coincide con una parte del cap. 3 de *Jalones para una teología del laicado*).

del conocimiento a la luz, de lo corruptible a lo incorruptible, en razón de la sujeción perfecta de todo al Espíritu de Dios. En esta sujeción, el ser creado, y singularmente el hombre, encuentra su integridad y su perfección. Es la realización perfecta del programa, esbozado más que realizado, y anunciado más que esbozado, en la realidad de la gracia curativa.

Evidentemente, el Reino es escatológico ; el ejercicio soberano de la realeza por parte de Cristo es escatológico : y esto basta para declarar caduca toda pretensión de realizar una civilización cristiana, un Estado cristiano, un orden cristiano, e, incluso, una Iglesia, que sean el Reino de Dios. Aquí abajo el «venga a nosotros tu reino... así en la tierra como en el cielo» no puede ser nunca perfecto, y debe limitarse frecuentemente al orden de la vida espiritual personal.

Hay, con todo, anticipaciones reales y, como dice san Pablo a propósito del Espíritu [40], «arras» del Reino de Dios. La acción cristiana puede realizar, en una u otra parte, una especie de parábolas de este orden perfecto : de manera precaria, parcial, mezclada con impurezas, y esto tanto más, cuanto más nos alejamos del hombre mismo y de las personas, y más nos acercamos a las cosas. Lo demoníaco vuelve a tomar rápidamente sus derechos. Pero es propio del cristianismo — de manera real, que basta para fundar, en lo que toca a nuestro problema, una conclusión positiva — una eficacia temporal, porque Jesucristo es Rey : Rey *del mundo* y Rey *nuestro,* Aquél cuyo reino no podemos menos de buscar con el mayor esfuerzo posible antes de su vuelta triunfal.

4. Finalmente, podemos precisar con brevedad lo que hay de verdadero en lo que se puede llamar el punto de vista cósmico, el punto de vista cuya reivindicación, sin duda más extrema, representa la obra del P. Teilhard de Chardin. En todo caso, no correremos ningún riesgo de desviarnos si tomamos las cosas desde arriba, a partir de este primer eslabón, el eslabón más elevado y más sólido que existe, el plan de Dios, el designio de la santa voluntad de Dios.

Este designio es salvar todo lo que Él ha llamado a la existencia, salvo las voluntades libres que permanecen rebeldes, porque Dios respeta la libertad de las criaturas que Él ha hecho en tal forma, que no quiere, que no puede salvarlas sin que ellas consientan y cooperen... San Pablo dice : volverlo a tomar todo, después de haberos sometido a Jesucristo como cabeza soberana de vida reconciliada y filial. Por esto Jesucristo es soberano Rey sacerdote.

40. *II Cor.* 1, 22; 5, 5; *Ef.* 1, 14.

Una vez más, la plena realización de este plan es escatológica, es decir, está reservada al siglo venidero que evocamos al terminar nuestro *Credo*. Pero, cierta realización de este plan se esboza aquí abajo, y de tal manera que el esbozo no se pierde, y que lo que tiene el esbozo de válido es reasumido, transfigurado, en la realización definitiva que hará la mano misma del Maestro. El hecho de que el plan de Dios comporte para nosotros un esbozo lleva consigo dos consecuencias, cuyo enunciado se expresa en pocas palabras, pero cuya importancia es muy grande: 1.° Debemos tender a realizar lo mejor posible algunos esbozos del Reino, es decir, una influencia del Espíritu Santo sobre nuestras almas y, mediante nuestra acción fiel, sobre lo que nosotros podemos moldear según un ideal cristiano. 2.° Debemos, asimismo, intentar que la mayor cantidad posible de creación se preste a esta influencia. El programa cristiano de consagración a Dios supone un mundo por consagrar. Trátese de ciencia, de arte, de política, este programa no puede realizarse sin hacer política o ciencia, según las leyes intrínsecas, queridas, en definitiva, por Dios, de estas cosas. Una vez más hay que repetir que un compromiso y una eficacia temporal, es decir, en las actividades de la obra humana terrestre, forman parte de la vocación cristiana, y son, por lo tanto, exigidas por el mensaje evangélico.

CONCLUSIÓN

Recojamos los resultados de nuestra reflexión. El Evangelio es del cielo y para el cielo, pero la obra terrestre no le es extraña, porque tampoco es extraña al cielo. Jesús, que realiza el encuentro entre este mundo y el otro, nos invita también a realizar este encuentro en la medida en que nos llama a cooperar, mediante el ofrecimiento de nuestros esfuerzos y de nuestros esbozos, a una salvación que Él quiere que sea cósmica. Aquí abajo, sin embargo, esta salvación empieza sólo en las almas: el corazón del hombre es el lugar en donde se inaugura su reinado espiritual, el Reino de Dios. El Evangelio y la Iglesia trabajan esencialmente para cambiar los corazones. Con todo, en la medida en que las cosas tocan al hombre y son humanas, son incluidas en nuestra sumisión al Reino y llegan a presentar humildes esbozos de este Reino. De aquí que una eficacia temporal forme verdaderamente parte del mensaje evangélico: es la consecuencia de nuestra obediencia.

Esta conclusión no deja de tener interés para dar como una especie de criterio práctico a nuestra acción, y para orientar nues-

tras opciones sociales, políticas y culturales. Buscando por doquier lo más humano, lo más auténticamente humano, entraremos en grado máximo dentro del área de eficacia temporal del Evangelio, y, al mismo tiempo, tendremos las mayores posibilidades de ser acogidos y de encontrar, cerca de aquellos mismos que no comparten positivamente nuestra fe, una especie de complicidad. El cristianismo no tiene nada que temer de una verdad como la que un novelista francés de izquierda formulaba así: «La victoria, a fin de cuentas, será de lo más humano» [41].

Una última observación, antes de terminar. Ninguna consideración sistemática agota la realidad cristiana. Se puede proponer una visión del cristianismo como agente de eficacia temporal; y se puede mostrar en él una pura mística de salvación y de vida celestial. En particular, cada vez que se toca el tema de las relaciones entre el cristianismo y el mundo, la teoría deja sin satisfacer adecuadamente aspectos que son, a pesar de todo, auténticos, y que otra exposición teórica ilustraría mejor. Esta es, concretamente, la suerte de las explicaciones sobre las relaciones entre el poder espiritual y el poder temporal, según me ha enseñado mi misma experiencia. Sucede algo parecido con las explicaciones sobre la relación entre el Evangelio y la eficacia temporal. Sabemos perfectamente que no lo hemos dicho todo; hemos hablado demasiado poco, por ejemplo, de las exigencias de la caridad. Pero hay problemas difíciles que los simples cristianos resuelven todos los días, viviendo.

A pesar de todo, puesto que aquí debemos articular proposiciones teóricas, diremos, respondiendo a la cuestión propuesta: para alguno en particular, puede ser que no sea esencial al mensaje evangélico que comporte una eficacia temporal; pero si se toma en cuenta la integridad del programa cristiano, y, por tanto, del Evangelio tal como debe ser realizado por el conjunto de la Iglesia, sí, le es esencial que tenga, globalmente, cierta eficacia temporal.

41. J. GUÉHENNO, *Caliban parle*

Reflexiones sobre los problemas de competencia entre la fe cristiana y la sociedad temporal[1]

I. A TÍTULO DE QUÉ IMPONE EL CRISTIANISMO RESPONSABILIDADES EN LO TEMPORAL, Y CÓMO LAS IMPONE.

Primera observación que me parece realmente decisiva : el cristianismo no cambia las estructuras cósmicas del mundo, es decir, sus estructuras físicas. En estilo filosófico actual, se diría ónticas, para distinguirlas de lo que es del sujeto, de la persona. Es extraordinariamente importante partir de esta observación banal, pero decisiva.

Una tromba de agua es una tromba de agua, pase lo que pase. Un dolor de muelas es un dolor de muelas : no existe un dolor de muelas cristiano. Las reglas del fútbol son las reglas del fútbol ; no existe fútbol cristiano.

Existe una estructura de las cosas que el cristianismo no cambia. ¿Qué hace el cristianismo desde el punto de vista de las cosas? Únicamente, de vez en cuando, para anunciar la promesa del Reino de Dios en el que las cosas serán transformadas y conducidas a un estado verdadero, se produce un milagro o se destaca la influencia de la realeza soberana de Cristo sobre el mismo mundo físico. Lo que sucedía en el Evangelio — Jesús caminaba sobre las aguas, hacía levantar a los paralíticos — sucede, de vez en cuando, en Lourdes, o en otras partes.

La Iglesia, en su liturgia, toma cierto número de elementos de este mundo : el agua para el bautismo, el aceite, gestos de este mundo, para sacralizarlos y hacer así una especie de signo, de proyecto de lo que será el Reino de Dios. Pero no los transforma propiamente

1. Transcripción taquigráfica de una exposición hecha en Mont Sainte-Odile, el día 26 de marzo de 1960, en una reunión de hombres (católicos) que ocupaban lugares de dirección en la vida política, social o económica de Alsacia.

hablando, salvo en un caso que es realmente decisivo, en el cual, los elementos, que son, a la vez, elementos naturales, simples y nobles, el pan y el vino — elementos naturales, que vienen de la tierra, pero elementos naturales *trabajados* (la tierra no produce vino, sino uvas ; no produce pan, sino sólo trigo), elementos naturales trabajados que incorporan a la vez el trabajo del hombre y el producto de la tierra — son sacralizados substancialmente, como promesa de que este mundo adquirirá una condición sumisa al Espíritu de Dios, una condición de Reino de Dios. Pero es el único caso, son los únicos elementos en los cuales el cristianismo toca la estructura cósmica del mundo. Normalmente, no. Toca el corazón del hombre, transforma el corazón del hombre y le da fines diferentes. En lugar de un fin simplemente terrestre — procurarse prácticamente el confort — le da un fin supraterrestre : el Reino de Dios ; un orden de cosas en el que Dios se afirma, en el que Dios reina, y en el que, por lo mismo, el hombre encuentra su equilibrio, su felicidad, su dilatación de criatura amiga e hija de Dios.

Esta transformación de los fines impone inmediatamente al cristiano cierto número de intervenciones en lo temporal. Enumeraré aquí tres títulos, tres planos muy diferentes, que se acercan cada vez más hacia lo que constituye el objeto de vuestras responsabilidades, es decir, hacia el dominio público.

1.° El hecho de que el cristiano tenga fines diferentes, tenga un fin último diferente, el Reino de Dios, transforma el *significado* de lo que hace, y, en consecuencia, transforma también la *intención* con que realiza su obra temporal. Pero esto es de carácter privado, no se sale del orden de la conciencia personal. Se trata, por ejemplo, de cuidar enfermos en una epidemia, o heridos en un tumulto ; hay allí médicos ateos junto con médicos cristianos, enfermeras neutras, laicas (en el sentido de no religiosas), junto con enfermeras creyentes. La enfermera cristiana, el médico cristiano cuida estos enfermos con caridad, por Jesucristo, por Dios. Pone en ello una intención, el significado que da él a su acto, pero esto no quita que su acto de cuidar sea medicina, y que deba ser ante todo medicina. Me gusta mucho citar un texto de Étienne Gilson : Se dice que la fachada de Notre-Dame de París es una obra de fe. Es verdad, pero ante todo es una obra de geometría... Se puede cuidar a los enfermos con caridad, pero no se cuida con la caridad. Esto no basta. Se cuida a los enfermos con un bisturí, con un conocimiento de la medicina que deberá ser lo más cualificado posible, lo más exacto posible. Queda, pues, claro, que este orden de la intención es extraordinariamente importante, puesto que, por este medio, el cristiano, realizando los

mismos actos que cualquier otro, les da una plusvalía asombrosa, desde el punto de vista espiritual. Por ejemplo, decía yo: no existe dolor de muelas cristiano. Pero el cristiano puede dar a su dolor de muelas un significado espiritual que entra en la redención del mundo. Por esto mismo, me niego a ponerme en la línea de cierto número de pensadores, aun cristianos, que en estos últimos años, bajo la influencia del diálogo con los marxistas, critican lo que se denomina como moral de la intención, en nombre y en beneficio exclusivo de una moral o de una ética de la eficacia. Realmente, hay que ser eficaz, pero no hay que criticar sin discernimiento la moral de la intención. En la mayor parte de los casos, el cristiano, precisamente a este nivel, hace algo más que el no cristiano. Valora, evidentemente en el plano espiritual, en la fe y la caridad, en el Espíritu Santo, aun aquello que él hace y que es cósmico o físicamente semejante al acto de cualquier otro hombre.

2.º Las finalidades cristianas dan al cristiano otras reglas de acción, en el plano del *uso*. Ejemplo tomado de la actualidad religiosa : el uso del alimento. Es normal que se haga del alimento un buen uso, porque es un don de Dios y porque esto da alegría al hombre, aumenta su facultad de comunión con sus hermanos los hombres. Pero el cristiano puede privarse, puede ayunar, por ejemplo, o imponer una privación, aunque sea muy módica, pero efectiva, con una intención religiosa. El uso queda transformado. Es evidente que en todos los dominios — aquí he tomado un ejemplo sin importancia, pero esto tiene aplicación en el dominio del matrimonio, o de la riqueza o de toda posesión (porque la riqueza no es más que una forma de poseer ; yo no tengo solamente dinero, si es que lo tengo ; *tengo* salud ; *tengo* fuerza, *tengo* inteligencia, *tengo* crédito, *tengo* ciencia en esto o en lo otro, *tengo* un coche) — toda posesión es objeto de un uso, en el que la fe y la caridad cristianas dan normas nuevas. Esto no se sale todavía del orden privado, aunque se realice colectivamente. Una familia, por ejemplo, que vive un determinado género de vida, es algo colectivo ; pero, en el plano jurídico, no deja de ser de orden privado.

Llegamos así al orden colectivo, el cual podrá conducir, si toma forma de legislaciones, de reglas públicas, al plano propiamente público, en el sentido jurídico de la palabra, en el sentido en que el poder y el derecho públicos se distinguen del poder y del derecho privados.

El plano colectivo. Aquí el cristiano está también obligado, como cristiano, a intervenir en el orden temporal, por muchos títulos.

Primeramente, el cristiano no puede aceptar cualquier cosa, y

esto le obliga a realizar cierto número de opciones. Existen situaciones absolutamente inaceptables para el cristiano, situaciones de opresión del hombre, de deshonra de la mujer, de destrucción de la familia, qué sé yo, toda clase de situaciones. Es innegable que, en esto, la Iglesia, los hombres de la Iglesia, los cristianos, han protestado poco a través de la Historia.

Llama la atención ver cómo, en la Historia antigua, no existía el sentido colectivo e histórico que tenemos hoy. Se ven conciencias muy delicadas de santos, de santas, de verdaderos cristianos, de verdaderas cristianas, que se purifican a sí mismos, que, por ejemplo, no quieren aprovecharse de un bien que ellos estiman injustamente adquirido, pero no cambian en nada las estructuras objetivas de la cosa. Tenían un sentimiento delicado de justicia, pero en el nivel personal. No habían percibido que esto había que plantearlo en el nivel de situaciones eventualmente inaceptables, contra las cuales hay que protestar. Los ejemplos precedentes son más bien negativos. La fe y la caridad tienen evidentemente un aspecto positivo. Existe un ejemplo bíblico neo-testamentario extraordinariamente nítido e interesante. Es el caso con el que se encontró san Pablo, que nos es referido en la Epístola a Filemón. Filemón tenía un esclavo llamado Onésimo — Filemón era cristiano —, y el esclavo abandonó a su dueño, se escapó. Esto sucedía con frecuencia y era objeto de sanciones. Después de la huida, no sabe qué hacer y se refugia en casa de san Pablo. ¿Qué va a hacer san Pablo? ¿Va a decir: la esclavitud es injusta, Onésimo se queda conmigo y no se hable más de ello? No; san Pablo hace volver a Onésimo a su dueño Filemón, pero le hace volver provisto de una tarjeta, que se ha conservado y que es una maravilla, en la que san Pablo dice esto: mira, te mando a Onésimo; pero si tú has comprendido lo que es el cristianismo y si eres consciente de la deuda que tienes conmigo, porque me debes la fe y la gracia, tomarás medidas para que Onésimo no sea ya tu servidor, sino que tú me lo entregarás como servidor del Evangelio conmigo. En esta tarjeta se ve que el cristianismo no cambió las estructuras: esto suponía otros cambios en la economía y en la sociedad. No se podía destruir, de golpe, la esclavitud. Volveré a hablar de esto. Pero el cristianismo aportó modificaciones espirituales y humanas, como por ejemplo la fraternidad cristiana, que debían modificar, que llevaban necesariamente consigo cambios en el nivel de la relación entre los hombres, y, en defintiva, paso a paso, en el nivel de las legislaciones o de las estructuras sociales. Pero se puede pensar que el cristianismo, también en esto, ha sido demasiado tímido y es todavía demasiado tímido.

Ayer tarde, en Mulhouse, en el sermón de Misión, citaba yo la

frase de Bernanos: «Dios no escoge a los mismos hombres para guardar su palabra que para realizarla» [2]. Paul Evdokimov ha escrito igualmente: «La Iglesia posee el mensaje de liberación; pero son los otros los que "liberan"» [3].

3.° Tercer título: hay situaciones y estructuras humanas más o menos favorables a la fe, a la vida cristiana. Evidentemente, hay que reconocer que la fe, la vida cristiana, son trascendentes con respecto a las estructuras sociales. No defiendo, en absoluto, una teoría que consistiría en decir: cambiemos la sociedad, y luego evangelizaremos. No; siempre se puede, siempre se debe evangelizar. Conozco, y conocemos todos, casos impresionantes de hombres que han nacido y crecido en condiciones sociales inverosímiles. Conozco a uno muy cercano a mi familia: criado en una familia en la que los niños no tenían ni camisa y circulaban desnudos por la vecindad. Moralidad, la que era posible. Y ahora — este hombre tiene cerca de treinta y cinco años — es un hombre de una delicadeza de sentimientos, de una fidelidad de corazón extraordinarios. Raras veces he visto tal finura de sentimientos, bellos, nobles, puros, fieles. Nacen flores incluso en el estercolero, pero a pesar de todo — y éste es un elemento del que nos hemos dado más cuenta desde hace una generación — si se toman las cosas estadísticamente, en su conjunto, es cierto que hay situaciones que aplastan al hombre, que alienan al hombre, y que una de las primeras cosas que hay que hacer para ayudar, en la línea de la fe, es restablecer estructuras verdaderamente humanas, restablecer situaciones, presiones sociales que reconstituyan los tejidos humanos nobles del hombre.

El cardenal Saliège señalaba este objetivo a la Acción Católica: hacer que las presiones sociales sean favorables a la influencia religiosa. Encuentro que es una definición extraordinariamente interesante. No puede ser exclusiva. La Acción Católica, ante todo, es una realidad de apostolado; pero, a título secundario, esencial y secundario, hay esto: hacer que las presiones sociales sean favorables, mientras existan presiones sociales desfavorables.

Después que la incredulidad moderna existe como realidad colectiva — y esto es un hecho cuyos gérmenes se manifiestan en el siglo XVIII, y que encuentra sus estructuras o sus expresiones políticas en la Revolución francesa —, nos hemos dado cuenta de que era preciso, al mismo tiempo que se realiza la acción de evangelizar, que se anuncia la fe, volver a crear las bases de la fe. En el siglo XIX, el problema consistió en volver a crear las bases racionales de la fe, y

2. *Lettre aux Anglais*, p. 245.
3. *La femme et le salut du monde*, París, 1958, p. 18.

se habló de «praeambula fidei», los preámbulos de la fe : restablecer la solidez de la razón, la certeza racional, ante todo, respecto a la existencia de Dios y la inmortalidad del alma. Esto es todavía actual. El Concilio Vaticano primero, en 1870, se consagró a esta tarea. Hoy, pienso yo, que estamos más sensibilizados ante el problema de las bases sociales de la fe, ante el condicionamiento sociológico de la fe o de la incredulidad, y que el próximo Concilio deberá tener en cuenta, sobre todo, este aspecto. No serían propiamente los «praeambula fidei», sino lo que yo llamaría los «praeambula apostolatus» : establecer bases humanas sanas de posibilidades sociales de apostolado.

Estos son los títulos, según los cuales, la intervención del cristiano como tal en lo temporal es decisiva. Con ellos, sobre todo con el segundo y el tercero, se va a parar prácticamente a la esfera de la vida pública y de las legislaciones.

Aquí, desde el punto de vista histórico, hay una lección que se nos impone y que se explica extraordinariamente bien en su aspecto teológico en la perspectiva que he comenzado a indicar : que el cristianismo es eficaz para cambiar algo en la sociedad en la medida exacta en que esto toca al hombre. Cuanto más se va hacia las cosas, menos tiene el cristianismo que decir. En el límite, sobre las cosas que son meras cosas, no tiene nada que decir. No cambia las estructuras cósmicas del mundo. No tenemos nada que decir sobre las reglas del fútbol, sobre la manera de construir un puente, de calcular el peso y la resistencia de los materiales. Cuanto más material es todo esto, menos se tiene que decir ; cuanto más cercano está del hombre, más hay que decir, y más eficaz es el cristianismo.

Históricamente ha existido una transformación del mundo por el cristianismo, aunque muy lenta, parcial, e insuficiente. Esta transformación se puede seguir. Hay toda clase de estudios sobre ella. Se ha estudiado la influencia de los príncipes cristianos sobre la legislación, cómo dulcificaron la legislación penal de la antigüedad, que era atroz, cómo mejoraron poco a poco la condición de la mujer y del niño, e incluso la del sirviente. Esto fue muy lento. Hubo cierta transformación en el arte. Existe un arte cristiano, o mejor, existe un clima cristiano del arte. Existen cierto número de condiciones cristianas del arte, pero que no modifican las reglas de la belleza como tal. No hemos hecho obras mejores que los griegos del milagro griego, del siglo V antes de Jesucristo. No hemos hecho obras mejores que las que hizo Praxiteles, o que el Partenón ; pero se han creado otras formas que reflejan al hombre, no tanto en su belleza propiamente física, como en la irradiación de su rostro, en su expresión espiritual. Se han creado otras formas de armonía que ayudan

al hombre a un recogimiento interior. Esto es, en el fondo, un arte religioso, un arte que ayuda al hombre a concentrarse para su recogimiento.

Ha existido también una filosofía cristiana. Étienne Gilson lo ha demostrado.

En todo esto, no existe lo cristiano más que cuando se toca al hombre, y en la medida exacta en que se toca al hombre, en que se trata del hombre. Esto es extraordinariamente interesante para nosotros, porque nos muestra cuál va a ser nuestro terreno, a la vez de responsabilidad y también de eficacia.

Creo que la eficacia cristiana está lejos de agotarse, tratándose del hombre. El hombre sigue siendo hombre. Lo que en definitiva nos interesa es lo que toca al hombre en sus sentimiento más sencillos y discretos, en estas realidades que son la casa, el amor, la familia, la justicia, la profesión, el poder creador. Aquí tenemos algo que decir. Estoy convencido de que la parte interesante y fecunda de lo que se llama la doctrina social de la Iglesia, una palabra un poco ambigua, es, en realidad, la antropología cristiana, la doctrina cristiana del hombre, por desgracia poco trabajada, poco elaborada, incluso por los teólogos.

Esto es también extraordinariamente interesante porque nos muestra por qué y cómo podemos colaborar con otros, y éste es el caso de todos vosotros y de todos nosotros, de una manera o de otra. En vuestros municipios, en vuestras cámaras representativas, en vuestras empresas, estáis continuamente en contacto, y no sólo en contacto, en colaboración de estudio y de decisión, con no-cristianos. Este es un problema, un problema importante ; pero, el contacto y la colaboración son posibles, porque se trata siempre del hombre y porque la influencia de la gracia tiende a que la naturaleza se recupere a sí misma. En el fondo, todo lo que se pide de una política cristiana — llamada cristiana, porque no existe *una* política cristiana, sino una serie de tentativas cristianas de toda clase para actuar cristianamente en política o en economía — todo lo que se pide es que sea algo auténticamente humano. En este nivel, podemos entendernos con los otros, porque nos situamos en un nivel auténticamente humano. A partir, es cierto, de una luz de fe, de una doctrina de Evangelio y de Iglesia. Por ejemplo, lo que sostenemos sobre la salud de la familia, lo que sostenemos contra el divorcio erigido como posibilidad corriente, fácil, lo tomamos, evidentemente, de la doctrina cristiana de Nuestro Señor. Pero, dado que la gracia no hace más que restituir a la naturaleza su verdadera salud, debemos poder encontrarnos con un incrédulo en este terreno, y somos capaces de ello porque, efectivamente, el estudio psicológico, médico, sociológico,

criminológico, nos conduce a la misma conclusión: que la salud del hombre es la familia monógama y estable, que lo que necesita todo niño es esencialmente un hogar de ternura estable, es una seguridad. Sabemos muy bien que los hogares que no son tales — el chaval que os dice, como sucede con frecuencia: «Mi papá no es mi papá, ahora es otro» — sabemos muy bien que todo esto está abocado, no digo al crimen, pero sí al desequilibrio social. Por lo tanto, sabemos sociológicamente, psicológicamente, médicamente que esto es verdad, y nos encontramos aquí con la doctrina cristiana a partir de un estudio meramente natural, pero que, en realidad, se halla en concordancia con las conclusiones del dogma, puesto que la gracia hace que la naturaleza se recupere a sí misma.

En el fondo, lo que se pone en juego en lo temporal es esencialmente la función curativa de la gracia. No es exactamente su función de salvación, hablando con propiedad, sino su función curativa de la naturaleza, que envuelve a la naturaleza para curarla y volverla a situar sobre bases sanas.

Tal vez me diréis; y esto, ¿en qué consiste?

No pretendo hacer una enumeración completa.

En realidad, se trata de toda la antropología cristiana, de toda la concepción que tiene el hombre de la verdad humana, de la justicia, del respeto de la persona, del ideal de servicio, de fraternidad, de ayuda mutua, y también de este valor propio, eso creo yo, de la doctrina social cristiana que es el valor de la responsabilidad personal. La Iglesia señala siempre un límite a las planificaciones que llegarían a ser demasiado totales, porque la Iglesia defiende la responsabilidad personal. Si la Iglesia critica el socialismo integral, creo que es esencialmente a causa de esto, para que sea salvaguardado el ejercicio de la responsabilidad personal, puesto que se trata siempre, desde el punto de vista cristiano, del destino de una persona.

Existen, pues, estos inmensos valores. Quisiera tan sólo reclamar vuestra atención sobre algunos puntos...

Hay cosas — y personalmente esto me afecta profundamente, porque amo al hombre — que destruyen al hombre. Y hay cosas que construyen al hombre.

1. ¿Qué es lo que ayuda a construir al hombre? ¿Qué es lo que construye al hombre, independientemente de su interior, del alma y, por lo tanto, de la gracia de Dios, de su instinto, de su conciencia o de la educación de su padres?

Creo que, hablando cristianamente, hablando pastoralmente, hay que poner indiscutiblemente en primer lugar, en el número uno, la vivienda. Conozco a un sacerdote admirable de los suburbios de París, un hombre totalmente evangélico, que, a base de una experien-

cia considerable hecha en miles de personas, me dice y me repite: «Bendigo docenas de matrimonios cada año. Pues bien, si no tienen vivienda cuando se casan, el hogar está perdido antes de un año. Para mí, dice, esto es evidente y cierto.»

El papa Pío XII decía esta frase que yo encuentro extraordinariamente significativa y expresiva. A la vivienda, como también a la propiedad más inmediata de los bienes de uso, le llamaba: «el espacio vital de la persona». Creo que hay que meditar en esta expresión y en su verdad profunda. Tener un espacio vital de la persona humana. Esta es la primera condición para construir al hombre.

Aquí, evidentemente, se plantea una cuestión, que vosotros conocéis y que es extraordinariamente compleja: la cuestión de las grandes concentraciones de viviendas. Os brindo una sugerencia, que oí hace poco. Procede de M. Berrurier, que es secretario de la Asociación de los Alcaldes de Francia y alcalde de un municipio francés. Dice: se hacen grandes construcciones industriales, se contrata a hombres para trabajar en una fábrica o en un conjunto de fábricas. En lugar de concentrar a los hombres, tal vez sería posible dejarlos en cierta dispersión, más favorable al carácter humano de la vivienda, del contacto con la tierra, de la vida natural, y, en vez de hacer viajar, todas las mañanas, a los hombres, que, en estos transportes en común, adquieren una mentalidad aplastante y aplastada de hombres reducidos a masa, y que pierden enorme cantidad de tiempo — sabéis muy bien que muchos trabajadores salen de su casa cuando todavía es noche cerrada y vuelven cuando ya ha caído la noche, y esto es extraordinariamente triste y aplastante para ellos — sería tal vez posible dejar a los hombres en viviendas dispersas y hacer viajar el material. Una especie de cadena, no al nivel de una fábrica, sino al nivel de una región. Os brindo esta sugerencia. ¿Qué valor tiene? Hay que examinarla también desde el punto de vista técnico. Existe un aspecto de rentabilidad, pero existe también un aspecto humano, que es dominante, que tiene su fuerza propia, que está incluido en el punto de vista de la rentabilidad total, es decir, del gusto por el trabajo, de la paz social, de la alegría de los hombres, de la construcción del mismo hombre.

Y es que no se puede tener la pretensión de hacer únicamente productos de materia plástica, o ésto o aquéllo. Conocéis la expresión de Pío XI en su encíclica: «En nuestras fábricas, en donde la materia se ennoblece, el hombre queda degradado.» Es, desde luego, un problema ya antiguo.

Creo que en el orden de las cosas que construyen al hombre hay que dar gran importancia a lo que para el hombre es confrontación con otras formas de pensamiento; de hecho, la unificación, la uni-

formación, el momento en que los hombres no dialogan con nada y se encuentran únicamente en presencia de sus propias ideologías, de su propia construcción del mundo que, en definitiva, es siempre pobre, es lo contrario de la construcción de la persona. Esto vale igualmente para nosotros, clérigos y cristianos, en el orden de nuestras reflexiones filosóficas. El diálogo es, evidentemente, una condición de la persona ; es preciso que existan condiciones posibles de diálogo, de ponerse en contacto con formas de pensar diferentes. Muchos de vosotros conocéis, por ejemplo, el Instituto del Trabajo, en Estrasburgo, salido de la Facultad de Derecho : algo extraordinariamente auténtico, en donde se realiza una cosa muy grande que consiste en poner en contacto a sindicalistas, permanentes y responsables de sus sindicatos, con un tipo de reflexión universitaria, es decir, con un tipo de reflexión desinteresada, con un tipo de reflexión que no es sectaria por definición, y que se eleva por encima de las cosas con cierto desprendimiento, con objetividad científica. Esto es algo notable, que se puede producir en diferentes planos : en clubs, en conferencias, en actividades culturales, que representan otros tantos elementos de diálogo, de contacto.

Así pues, no eliminar, sino al contrario, cultivar, en cierta manera, los elementos no conformistas que introducen necesidades de diálogo, que obligan al diálogo. Esto ya no se puede evitar. Nosotros, los clérigos, sabemos que una de las catástrofes de ciertas situaciones en el clero es precisamente que ya no hay contacto con elementos no conformistas, que hay con demasiada exclusividad un contacto y una información de cierto tipo, de cierto nivel, y que no se recibe ya en el corazón el impacto de un pensamiento diferente, virulento.

2. ¿Qué es lo que destruye al hombre?

Hay instituciones o estructuras que despersonalizan al hombre, que le quitan el elemento de reflexión personal, o el mismo elemento de ideal, el elemento de un más allá, de superación : cierta saturación del ambiente por actividades excesivamente organizadas, incluso en el orden de las diversiones. Aquí os remitiré a un texto que para mí es grandioso, decisivo Lo leía a mis estudiantes cada curso. Es la leyenda del Gran Inquisidor, de los *Hermanos Karamazov*. Es un texto que invita a la reflexión en todos los niveles, incluso en el nivel cristiano y eclesiástico.

Todo lo que despersonaliza, todo esto destruye, no diré la moralidad solamente, sino la moral. Creo que, por debajo de la moralidad tomada en sentido propio (saber, por ejemplo, si entre muchachos y muchachas hay que conducirse de esta u otra manera), existe,

de un modo más radical, más fundamental, en el nivel de las bases mismas del hombre, *lo* moral.

Un día tuve una conversación bastante larga con un director de una gran revista ilustrada, para una cuestión personal ; la conversación se desvió. Y le dije yo : no me gusta vuestro periódico ; es verdad que hay en él siempre una página «religiosa», y los asuntos que tratáis terminan bien. En todas las revistas de este tipo los asuntos terminan bien. No hay temas inmorales, no hay divorcios ; las cosas terminan bien. Lo que os echo en cara es que destruyáis la facultad de reflexión de los hombres, es que disolváis la capacidad de juzgar con energía.

Existe un problema enorme, el problema del cine. Tal vez habéis visto que la Asamblea de Cardenales y Arzobispos ha publicado un texto sobre este tema. Por mi parte, no reaccionaría solamente desde el punto de vista de la moralidad... Besos en los labios que duran cinco minutos, creo que esto no afecta a mucha gente. Se está un poco inmunizado contra el virus. Yo no quiero justificarlo todo, como podéis pensar, pero veo algo más grave todavía en el nivel de lo moral : se acaba de adormecer, por enervar la conciencia, la facultad de reaccionar, de juzgar sanamente, y esto es una destrucción, en el hombre, de cierto número de actitudes humanas esenciales. Opino que lo más destructivo del cine no es la inmoralidad de orden sexual, que es grande, sino el hecho de que, por su misma estructura, el cine es violento, es la escuela de la violencia perpetua, la escuela de enervamiento y de violencia impuestos por él. El cine debe desplegar ante vosotros bien sea un drama, bien sea un idilio, en pocos minutos ; y por esta razón forzosamente hay que hacerlos violentos, hay que subrayarlos. Esto debe expresarse en un rostro, mediante un gesto brutal. El cine es una escuela terrible de brutalidad. Sabéis que los psicólogos modernos han estudiado ampliamente la agresividad, esto que los viejos psicólogos llamaban el irascible. El cine es una escuela perpetua de agresividad desordenada, en la que el ideal de la acción humana parece ser exactamente la acción violenta, la acción brutal que dramatiza las cosas en pocos minutos, y que la foto capta maravillosamente.

Mencionaré también *el ruido,* que destruye el sistema nervioso de los hombres. Cuántos niños hay que no tienen noches verdaderamente tranquilas, que no pueden fijar la atención. El verano pasado vi a mujeres de una organización de diversiones populares, de colonias de vacaciones, y también de deportes. Y me decían : «Tenemos una experiencia que remonta a una treintena de años ; pues bien, de año en año vemos cómo bajan las facultades de atención.» Tenían una casa de vacaciones en los Vosgos. Me decían que las niñas no

eran capaces, al principio de la época de vacaciones, ni siquiera de mirar un cuadro en un museo. Al final de las tres semanas se llegaba a hacerlas detener uno o dos minutos ante un cuadro. Creo que existe una destrucción del sistema nervioso, uno de cuyos responsables es el ruido.

Es preciso, naturalmente, hacer esfuerzos para responder a todo esto, para realizar esta influencia cristiana en lo temporal de la que os he dado ejemplos muy exteriores. No existen fórmulas. No existe «una política cristiana», como no existen un arte cristiano y una literatura cristiana. Existe un cristianismo que es trascendente con respecto a estos esfuerzos de expresión en lo temporal, entendiendo por temporal no sólo lo político, sino todo esfuerzo que hace el hombre para mejorar la vida terrestre. Existe un cristianismo trascendente con respecto a lo temporal, que suscita y sugiere cierto número de esfuerzos que se adaptan como pueden.

Yo he estudiado personalmente, con bastante profundidad, lo que se llama las relaciones entre la Iglesia y el Estado. En otro tiempo lo temporal era concebido, en gran parte, políticamente. Hoy, todavía, es político, pero también, y de manera decisiva, sociológico, jurídico, económico, cultural, deportivo, etc. Sabéis que en el siglo XIX se lanzó el slogan de la distinción entre la «tesis» y la «hipótesis». Pues bien, digo yo: no hay más que una tesis, una sola tesis: «Id, y haced discípulos en todas las naciones», y esto es inmenso. Todo lo demás es hipótesis. Incluidos los llamados Estados católicos, cualesquiera que sean, a los que algunos denominarían «tesis» porque parece que se haya alcanzado allí un estado ideal de legislación. Admitamos que se hayan aproximado a ello. Yo lo admito de mala gana, pero admitamos que exista una mayor aproximación a un ideal de legislación. Esto no es más que una hipótesis de la Historia. Todo lo concreto se halla situado en la hipótesis. ¿Y qué hace la Iglesia? Se la acusa de que admite cualquier tipo de gobierno. Si está en el poder Hindenburg, se le dirige un saludo. Si Hitler, se saluda a Hitler. Si Adenauer es el que está, se le da una bendición. Pero a través de todo esto, la Iglesia no busca más que una cosa: realizar en grado máximo su misión, «Id y haced discípulos en todas las naciones». Haced cristianos a todos los hombres. Y para ello la Iglesia utiliza todo lo que está a su alcance, excluyendo, así lo espero, el mal. Pío XI dijo que trataría incluso con el diablo si se tratase de la paz. Trató con Mussolini. Creo que era una indicación suficientemente nítida. La Iglesia lo utiliza todo en grado máximo, tanto como puede. Si una puerta no está cerrada con llave, la empuja. Todo esto es hipótesis. No son más que aproximaciones, que deben ser siempre revisadas, que son siempre extraordinariamente

imperfectas, que siempre son pecadoras, que deben ser siempre perdonadas. Se hace lo mejor posible. No puede ser de otra manera.

II. De dónde y cómo recibe el hombre público cristiano sus normas de acción

Indiscutiblemente, aquí hay que distinguir entre lo que está dado o recibido y lo que está por hacer. Casi podría decir, aunque la expresión traicionaría mi pensamiento, lo «totalmente hecho» y lo «por hacer», en el sentido de que el hombre público cristiano es ante todo un fiel. Y luego, además de fiel, tiene una responsabilidad pública en la que, todavía y sin desfallecer, trata de ser fiel. Como fiel, está sometido al Evangelio, como lo estamos todos, y está sometido también a la interpretación que la Iglesia, los obispos (la Iglesia docente) dan del Evangelio. A esto es a lo que llamo lo dado. Sobre todo las encíclicas, los discursos pontificios y la elaboración de la doctrina de la Iglesia.

Hay, con todo, que distinguir muchos planos en esto que está dado. Veo tres planos diferentes, que se interfieren con frecuencia. Fácilmente se pasa del uno al otro; en lo concreto, no se hacen tantas rupturas.

Existe el plano de la doctrina propiamente dicha. Evidentemente, tiene que ser recibida tal cual. Existe el plano del gobierno espiritual o de las directrices pastorales. Un gran número de elementos de las encíclicas o de los discursos pontificios, particularmente en el pontificado de Pío XI, son de orden pastoral, del magisterio pastoral. Evidentemente, el magisterio pastoral deriva de la doctrina, pero interviene en él un elemento de apreciación de los hechos, de oportunidad, que puede cambiar en la medida en que evolucionen los hechos o la oportunidad. Aquí, por lo tanto, se tratará menos de una fe directa o íntegra que de una obediencia, y la obediencia nunca es una orden de tipo totalitario, sino que comporta siempre un elemento de diálogo, sin que por esto quede disminuido el derecho de la autoridad. Si pago mis impuestos porque, de lo contrario, hay un recargo del 10 por ciento, porque hay sanciones, no obedezco, sino que me someto. Obedezco verdaderamente si colaboro, si entro en las intenciones de la autoridad juntamente con ella. En la esfera pastoral, existe cierto elemento de diálogo entre la periferia de la Iglesia o la base de la Iglesia y las alturas o los centros de esta misma Iglesia.

Y existe un tercer nivel, que no es despreciable, pero que tiene mucho menos valor con respecto a los dos precedentes. No es ya la

doctrina ni la directriz o el gobierno pastoral. Es lo que puede llamarse la política eclesiástica, que existe, que no puede dejar de existir desde el momento en que la Iglesia es mundial, desde el momento en que la Santa Sede es una autoridad de tipo internacional. Es preciso estar muy atentos, porque si la Santa Sede o nuestros obispos en su conjunto exigen cosas que pertenecen a la política eclesiástica, no lo hacen para hacer política, no lo hacen por un interés temporal como tal. Lo hacen por un interés de la causa del Reino de Dios. Pero, con todo, está menos directamente ligado con la verdad de Fe que la predicación o que la acción pastoral sobre las almas. Hay en ello apreciaciones políticas con las cuales puede uno estar disconforme en alguna cosa respecto a la política de la Santa Sede.

El ejemplo más célebre es la actitud del Zentrum alemán, cuando León XIII, para liquidar las consecuencias del Kulturkampf, pidió a los partidos católicos, a los parlamentarios católicos o cristianos que aceptasen los planes de Bismarck en un punto que era importante para Bismarck : el septenio. El septenio consistía, como sabéis, en votar los créditos militares por siete años de una vez, lo cual permitía una política militarista extraordinariamente activa. La Santa Sede, con el deso de hacer las paces con el gobierno alemán, pedía al Zentrum que votase en favor del septenio ; pero éste se negó, y renovó su negativa algunos meses después, en una cuestión diferente, pero relacionada con la anterior. Voy a leeros el texto de la declaración de Frankenstein, secretario del Zentrum en aquel momento. Escribía a Mons. Galimberti, autor de las indicaciones de la Santa Sede bajo la autoridad del cardenal Jacobini, secretario de Estado. Esto es lo que escribía :

> Es absolutamente imposible al Zentrum obedecer a directrices dadas en vista de leyes no eclesiásticas. Según mi parecer, sería una desgracia para el Zentrum y una fuente de problemas graves para la Santa Sede que el Zentrum, para leyes que no tienen nada que ver con los derechos de nuestra santa Iglesia, pidiese instrucciones al Santo Padre.

Esto es extraordinariamente claro. Y es un ejemplo de peso. Hay otros ejemplos de menos importancia, y vosotros ciertamente conocéis algunos.

Y es un ejemplo extraordinariamente importante. Dicho en otras palabras, el elemento de diálogo lleva aquí consigo una libertad mucho mayor que cuando se trata del dominio pastoral, en el que la libertad tiene, a pesar de todo, ya cierta parte, y mucho mayor, sobre todo, que cuando se trata del dominio propiamente doctrinal en el que la libertad no existe.

El hombre público cristiano se verá entonces enfrentado con su

propia conciencia, la cual será la mediadora de las aplicaciones de la doctrina de la Iglesia. En definitiva, la vida pública consiste, según creo, en encontrar estructuras de justicia, es decir, estructuras de organización de las relaciones humanas, en las cuales puedan encarnarse, lo menos mal posible o lo mejor posible, los indicativos o los imperativos de la caridad.

Y aquí evidentemente, entramos en un terreno extraordinariamente delicado: el terreno de la naturaleza moral de toda acción que, en definitiva, es humana, porque una acción no es estrictamente técnica ; una máquina, no es humana, pero el uso de una máquina es ya humano y, por lo tanto, moral ; una fábrica no es humana, pero un horario de fábrica, una organización de la seguridad o de la higiene, etc., tocan ya a lo humano. Desde el momento en que se entre en el terreno humano, se entra en el terreno moral, y, por lo tanto, se entra en un terreno en el que la Iglsia tiene algo que decir, porque esto toca a los fines del hombre, a su posibilidad de ser cristiano y de alcanzar el Reino de Dios. Con todo, no se puede juzgar lo colectivo como tal, exactamente a como juzgamos la acción individual. Lo colectivo, en cuanto es humano, es moral, ciertamente ; pero comporta de por sí datos que escapan a lo que sería una regulación moral estrictamente personal.

Mirad. Tenemos en el Evangelio, por ejemplo, la indicación de Nuestro Señor de que ofrezcamos nuestra mejilla izquierda, es decir, de no hacer justicia por sí mismo. Pero tenemos, en san Pablo, el capítulo trece de la Epístola a los Romanos: el príncipe, es decir, el hombre público, no lleva en vano la espada ; la lleva para el castigo y para el temor de los que obran mal. No se puede trasladar exactamente al plano público lo que es verdadero en el plano personal : ofrecer la mejilla izquierda, no hacer justicia por sí mismo. El príncipe tiene que hacer justicia. Igualmente san Pablo pide a los cristianos que no acudan, en sus litigios, a los tribunales paganos, sino que lo arreglen amigablemente. Esto no quita que el poder público tenga el deber de establecer tribunales, e incluso esta es su primera función : la función de justicia es la función primera.

No hay que confundir, pues, una cosa con otra. No se puede juzgar de la misma manera un caso que otro, porque las condiciones de existencia no son exactamente las mismas. Una sociedad debe perdurar, debe preservar su propia existencia. Debe defenderse. En cierta manera, está perpetuamente en estado de legítima defensa, y el estado de legítima defensa tiene reglas diferentes de las reglas de la vida habitual. Se podría aplicar esto, por ejemplo, a ciertos problemas muy debatidos en estos últimos años con ocasión de la guerra de Argelia. Existe cierto estado colectivo de la socie-

dad que debe perdurar y que le permite, e incluso le impone, cierto número de determinaciones que se pueden dejar de tomar en el nivel de la propia vida personal. Toco aquí, y tengo conciencia de ello, un problema difícil, y que no puede solucionarse en pocas palabras: sería precisa una exposición detallada y completa, en la que, en particular, el equilibrio quedaría asegurado con una afirmación muy enérgica del deber que tiene el cristiano de procurar que *incluso la vida política* esté inspirada por los principios cristianos de amor y de perdón. Lo que digo de la sociedad política lo diría, evidentemente, de la sociedad económica. Por lo demás, la sociedad política es económica de una manera extraordinariamente profunda y de una manera más compleja que una empresa determinada.

Sostengo, pues, que el problema es, en el fondo, de naturaleza moral, pero su naturaleza moral se realiza en condiciones que no son exactamente las de la moralidad personal. Lo cual me parece muy importante.

Pero, una vez dicho esto, y siempre con la idea de ofreceros algunas reflexiones, quisiera, con sencillez cristiana, insistir en un punto que me parece muy importante: la santidad de la obra de justicia. Entiendo por obra de justicia no sólo juzgar, condenar o valorar, sino la justicia en todo su alcance; crear estructuras de justicia, reglamentaciones justas de las relaciones humanas.

Cuando se es cristiano y se ama a Jesucristo, se ama al Evangelio y se querría actuar como cristiano; y pienso que, con frecuencia, se tiene envidia de la hermanita de San Vicente de Paúl que va a cuidar de sus enfermos, de sus niños, porque, en el fondo, su quehacer es duro, pero sencillo. Y luego porque siempre que hacemos una obra de caridad, un gesto de perdón, un sacrificio, siempre que hemos dado algo, sentimos un consuelo en el corazón.

Cuando hacemos obra de justicia, no sentimos consuelo en el corazón. El director de una empresa dice: despido a un obrero, y debo despedirlo, porque es justo. Esto no consuela al corazón. Personalmente, como cristiano, preferiría yo abrazarlo y decirle: «Y tus niños, ¿cómo siguen?» Pero debo despedirlo. Esto no es más que un ejemplo, pero así debéis actuar vosotros siempre, trabajáis siempre en este nivel.

Creo que hay que tener el doble de fe, en cierta manera, cuando hay que cumplir el deber sin tener la experiencia del consuelo en el corazón, producido por la caridad y la acción generosa. Debemos *creer en la santidad de la justicia* y en la santificación real que podemos adquirir de esta manera. Tenemos el ejemplo de san Luis. Es un ejemplo que es raro y que no abunda. Éste era un hombre que tuvo hijos, que tuvo un reino y practicó la justicia. En la ico-

nografía, le vemos debajo de su encina, con la cabeza coronada. Pero en realidad eran historias de paredes medianeras, historias de herencias, de rencillas entre familia lo que él arreglaba... Y cuando san Luis llega frente a la costa egipcia en su expedición de cruzada, es el primero en saltar al agua y en arremeter contra los musulmanes, como dice Joinville. ¿Era esto santificador? Lo vemos todavía muy aureolado, pero la verdad es que, en la Cruzada, se trataba de matar a gente, de hacer la guerra, y la guerra no ha sido nunca una aventura de monaguillos. ¡Admirable ejemplo de san Luis, que se santificó en la justicia, con las reglas admirables que él da! Un día, le proponían a san Luis un problema, que él mismo se planteaba, porque era muy amigo de los franciscanos y de los dominicos, todo el movimiento mendicante de la época. Como cristiano, san Luis hubiera querido ser pobre con los pobres, y, de vez en cuando, iba a comer con los Padres en una escudilla, para hacer de pobre. Pero al mismo tiempo era rey de Francia, daba recepciones, y no podía ser menos que un barón. Joinville nos cuenta que daba la regla siguiente: «Obrar de tal manera que los jóvenes no juzguen que uno no hace bastante, y que los hombres maduros no juzguen que uno hace demasiado.» Con los franciscanos, rezaba el Oficio, hacía de monje, podía sentir consuelo en el corazón, pero en una recepción lujosa no sentía consuelo en el corazón. Se santificaba únicamente al nivel de la justicia.

Terminaré indicando algunas de las condiciones espirituales de este trabajo cristiano.

Ante todo, una actualización de la reflexión hecha a menudo. Sabernos liberar, con frecuencia, de lo inmediato de nuestra acción que nos absorbe, para tener un momento de reflexión y, para esto, procurarnos los medios de reflexión. ¿Cuáles son? Me diréis: silencio, recogimiento en alguna ocasión, de vez en cuando. Está, también, la famosa técnica del canapé, del sillón, que se exige actualmente a los esposos cristianos y que consiste en sentarse en alguna ocasión, de vez en cuando, sentarse para no perderse en el trepidar agotador de la acción, de las reuniones, de las recepciones. Volverse a ver, sencillamente, como esposos, charlar, porque no es posible hacerlo ordinariamente ya que la vida es demasiado agitada. También aquí, pues, la técnica del sillón. Saberse sentar. Pero también tener órganos de reflexión, por ejemplo, una revista que haga reflexionar.

Algo que me parece absolutamente decisivo: un contacto, de vez en cuando, verdaderamente, con la base, con la base sin truco, con la base tal cual, el pueblo que es más realmente pueblo. Un

contacto con alguien que os dirá francamente su reacción de pueblo, sin hacer caso de conveniencias, sin convencionalismos, etc.

Y también algo que me parece absolutamente indispensable para ser eficaz: la reunión en pequeños grupos. La experiencia ha demostrado que la reflexión en pequeños grupos homogéneos ha sido una de las grandes bendiciones de la Iglesia, en estos quince o veinte últimos años. Sólo en estos pequeños grupos puede uno informarse completamente, conocer completamente una cuestión, porque hay aportaciones que enriquecen de una manera asombrosa. Y puede uno también llegar hasta el fondo de la propia conciencia y de las exigencias de la propia conciencia. Y es posible, finalmente, encontrar algunas maneras prácticas, a menudo tan difíciles de inventar, que permitirán realizar un ideal, el ideal de la propia conciencia precisamente.

Yo diría también: tener una conciencia llena de un ideal muy puro, muy exigente. Ser uno mismo una conciencia. En la historia bíblica de Susana [4], existe un aspecto que no hay que olvidar. El aspecto de Daniel. Este muchacho que no fue conformista. Para todos la cuestión era evidente: los viejos habían sentenciado, el pueblo estaba de acuerdo e iba a apedrear alegremente a la joven Pero hubo alguien que dijo: «No estoy de acuerdo con lo que hacéis»; y esto lo dijo movido únicamente por su conciencia, movimiento que es atribuido al Espíritu Santo.

Creo que hay que preservar, a toda costa, en nuestras almas, en nuestras conciencias, un rincón de no-conformismo, un rincón de resistencia a los slogans, al dejarse arrastrar, a los juicios de nuestro grupo, de nuestro alrededor, de nosotros mismos como seres habituados, con el fir de poder replantear los problemas, porque muchas veces el que se levanta movido por su conciencia es el que tiene razón, y porque, en último caso, es la conciencia la que tiene razón. Hay que criticarla, hay que informarla, hay que aconsejarla, ciertamente, pero, finalmente, prevalece la conciencia, y si uno ve así en conciencia, después de haberse criticado e informado, tiene que actuar según su conciencia.

En el mundo actual, a la mitad del siglo XX, existe, sobre todo para los cristianos, un deber, en extremo urgente, de verdad. El mundo está lleno de mentiras. Nuestros diarios mienten, no dicen más que una parte de las cosas. Estamos mal informados, y esto en parte, nos excusa; nos excusa en la medida en que no podemos estar mejor informados. Somos víctimas de reconstrucciones de la verdad, más o menos sinceras. Existe un deber de crítica de los

4. Era la epístola de la misa del día, comentada por el señor obispo.

slogans, de crítica de las palabras, el deber de volver siempre a las realidades, de tratar de informarse también de lo que se piensa del otro lado de la barricada, en donde no se ven las cosas como se ven en nuestros grupos, que, en definitiva, son grupos de intereses.

Creo que el cristiano está llamado a vivir con conciencia leal, libre, a ser un hombre libre. Un hombre libre es un hombre que no está ligado más que por la verdad, y que está íntegramente ligado por la verdad. Tenemos necesidad de conciencias libres, leales, críticas, no conformistas si hace falta, llenas del deseo de la verdad. Creo que, en definitiva, por esto mismo, la actividad puramente cristiana y espiritual de oración, de adoración, es algo esencial. Esta actividad tiene un valor por sí misma. No se va a medir, evidentemente, el valor de la adoración por su utilidad en orden a confortar vuestra conciencia. Tiene valor en sí. Guardini ha escrito unas páginas admirables sobre la adoración como valor antropológico; la adoración aparentemente inútil, pero que, en realidad, es uno de los factores más inmediatos de la construcción de un hombre libre, de un hombre leal.

Se podrían aducir aquí ejemplos. Existe, desde luego, un ejemplo que, a mi parecer, debería hacernos reflexionar: el de Gandhi, no cristiano, aunque simpatizante. Un ejemplo extraordinario. La acción de la conciencia, su famoso Satyagraha. Sabéis que son palabras hindúes que significan: fuerza de la verdad, acción únicamente mediante la fuerza de la verdad. Volví a leer en un número de *Informations Catholiques Internationales* el artículo sobre La Pira en Moscú, La Pira en Rusia el verano pasado. Algo muy inverosímil. Un hombre que empieza por decir a sus amigos soviéticos: «Hoy, sábado, es 15 de agosto, la Asunción, voy a misa. Nuestras reuniones las tendremos un poco más tarde.» Al día siguiente vienen otra vez los oficiales: «Entonces, ¿hoy? —No, hoy es domingo, tengo que ir a misa...» Finalmente, La Pira declaró: «Es que yo vengo aquí a rezar.» Me diréis: si yo soy delegado económico en una conferencia, no se trata de esto. Pero puede tratarse de esto en el fuero interno, en el nivel en el que se forma en nosotros algo especial que acaba por manifestarse. Porque es algo inevitable: cuando se está en presencia de un hombre de esta clase, se percibe. Cuando se está en presencia de un hombre leal, poseído por la verdad, se percibe, y un cierto número de cosas se colocan en su lugar. Hay personas ante las cuales no se puede mentir.

Las condiciones teológicas de un pluralismo[1]

No será, sin duda, inútil explicar ante todo y justificar brevemente los dos términos de nuestro título. Se trata de pluralismo. Hay que entender por pluralismo algo más que el simple hecho de una pluralidad de posiciones o de concepciones relativas al destino del hombre, sostenidas por hombres que cohabitan en la misma comunidad humana; sería, más bien, la aceptación que ellos realizan de esta situación y el régimen concreto de colaboración que admiten como consecuencia de esta aceptación. Ya puede verse que la cuestión del pluralismo tiene su traducción concreta e inmediata en el problema de la cooperación y de las condiciones en las que esta cooperación es posible.

Hemos hablado, concretamente, de condiciones teológicas. Esto depende del hecho de que, para el cristiano, y, más claramente todavía, para el católico, la conducta no es ni un simple resultado de experiencias empíricas, ni siquiera una mera determinación de la razón; depende de indicaciones normativas que proceden de la Escritura y de la tradición doctrinal y canónica, interpretadas por el magisterio; y éstas son indicaciones sobre la finalidad del hombre, sobre las exigencias de la fe, sobre nuestra situación en la

1. Texto de una ponencia presentada en las «Rencontres Doctrinales de La Sarte (Huy)», Bélgica, en octubre de 1951, publicado en el volumen *Tolérance et Communauté humaine Chrétiens dans un monde divisé (Cahiers de l'Actualité religieuse)*, Tournai y París, 1952, pp. 191-223 Hemos hecho un cierto número de añadiduras al texto de 1951.

Citemos igualmente, sobre el mismo conjunto de problemas, a T. L. BOUSCAREN, *Co-operation with Non-Catholics, Canonical Legislation*, en *Theological Studies*, 3 (1942), pp. 475-512; J. C MURRAY, *Intercredal Co-operation: Some Further Views*, ibid. 4 (1943), pp. 100-111, 467-474; W. PARSONS, *Intercredal Co-operation in the Papal Documents, ibid.* pp. 159-182; Ch. D'OULTREMONT, *L'engagement des catholiques dans les institutions non-chrétiennes*, en *Évangéliser* (Bruselas), 12 (1957-58), pp. 536-553; *Le sens chrétien de la Vie internationale*, Recontre d'études, Asís, 1958 (en ciclostil, 57 pp.).

Iglesia y la de los no-católicos, etc. El objeto del presente estudio es poner en claro, desde el punto de vista de la teología católica, las condiciones o los principios de una cooperación entre hombres de diferentes creencias o incluso, por encima de toda fe religiosa positiva, entre hombres que no profesan las mismas doctrinas sobre las realidades y las finalidades últimas.

Si se está algo al corriente de la coyuntura y de las necesidades de la hora presente, se convendrá fácilmente con J. Maritain que la elucidación de esta cuestión representa una de las tareas más urgentes que incumben al teólogo.

En el momento de abordar esta cuestión, el teólogo ve que se levanta delante de él un impresionante *Videtur quod non.* Y esto en nombre de principios indiscutibles, cuyo olvido o desconocimiento podrían conducir al liberalismo malo, condenado tantas veces por la Santa Sede, y recientemente todavía en la carta al episcopado del Brasil (*Acta Ap. Sedis,* 1950, p. 841). La doctrina general la admitimos todos: no hay más que un fin último, que lo es tanto de las colectividades y de los Estados, como de los individuos; este fin es, de hecho, sobrenatural, y de esta manera no lo conocemos más que por medio de la Revelación, propuesta e interpretada por el magisterio de la Iglesia católica, apostólica y romana. Por definición, al fin último se subordina sucesivamente todo lo restante como medio para él; ante este fin último, no hay ningún acto humano que sea moralmente indiferente, ni existe, por lo tanto, ningún dominio neutro, salvo en el orden de la pura técnica. De aquí se sigue que, las reglas de la acción forman un todo estrechamente unido; que estas reglas no existen en su verdad y pureza más que en el cuerpo sometido al magisterio de la Iglesia; y, en consecuencia, que es imposible, para los no-católicos, tener la totalidad de las normas verdaderas de la acción, y para los católicos estar de acuerdo con ellos en el conjunto de la acción.

Se llegaría a conclusiones semejantes, si se partiese de la idea de la misión de la Iglesia, que determina su competencia. Esta misión es, evidentemente, la de procurar a los hombres el bien supremo de la comunión sobrenatural con Dios, pero también la de orientar en este sentido y la de formar a todo el hombre, rechazando la separación falsa y ruinosa entre el orden de los sentimientos íntimos y el de la acción exterior, incluido el dominio de la vida económica, social, cívica y política, puesto que es vida humana. Esto es lo que Pío X subrayaba cuando precisaba el objeto de lo que él llamaba ya Acción católica, a modo de comentario de su divisa: «Restaurar en Cristo no sólo cuanto propiamente pertenece a la

divina misión de la Iglesia, que es guiar las almas a Dios, sino también todo cuanto se ha derivado espontáneamente de aquella divina misión, en la forma que hemos explicado, esto es, la civilización cristiana con el conjunto de todos y cada uno de los elementos que la constituyen» [2].

Este ideal católico, con lo que tiene de total y de monolítico, no es, se añade, una quimera: existió en Occidente desde la conversión de los príncipes bárbaros, sobre todo desde los Carolingios, al menos hasta la ruptura de la unidad religiosa por la Reforma protestante, e, incluso, hasta bastante después de esta Reforma. La sociedad, como tal, era entonces cristiana o católica; pretendía estar expresamente ordenada al fin sobrenatural del hombre, y regulada, por lo tanto, por los principios de la fe. En consecuencia, el principio de que el error, que es un mal, e incluso el más grave de los males, no tiene derechos, podía encontrar su versión no solamente en el plano eclesial y dogmático, sino también en el plano social y político. Se sabía no solamente en el plano eclesial y dogmático, sino, también, en el plano sociológico, *quién* estaba en el error y *quién* en la verdad; y *quién*, en consecuencia, tenía derechos y *quién* no.

Los textos de santo Tomás se sitúan en esta perspectiva. Sus enunciados son bien conocidos. Los no católicos no tienen un verdadero conocimiento del fin; no pueden, por tanto, tener la verdadera prudencia política, la sabiduría. Pueden, con todo, tener una prudencia válida en tal o cual dominio particular. Se puede, pues, acudir a ellos ocasionalmente, para una empresa especial. Pero, habitualmente, hay que evitar frecuentarlos y confiarles funciones de dirección. En toda hipótesis, por lo demás, la misericordia impide destruir a los herejes, a fin de darles tiempo para convertirse [3].

Para hacer un cuadro históricamente completo, y plenamente exacto, de la situación de la Edad Media, habría que reservar un lugar a ciertas experiencias pluralistas impuestas por los hechos, por ejemplo, en la Sicilia de Rogerio II o en la Siria de Balduino I, regiones en las que el cristianismo debía coexistir con el Islam [4].

La Reforma dio un golpe mortal a la *Respublica christiana* medieval. Desde entonces, los Estados que, en el mismo momento,

2. Encíclica *Il fermo proposito*, de 11 de junio de 1905. *Colección de Encíclicas y Documentos Pontificios*, Madrid, 1955, p. 1039.

3. Cfr. Santo Tomás, *Suma teol.*, II-II, q. 11, a. 3; q. 47, a. 13 (comp. con q. 55, a. 2); *Quodl.* X, a. 15.

4. Son los dos casos estudiados por P. Rousset, *Deux expériences pluralistes dans l'Europa du XII siècle*, en *Zeitschrift f. schweitzer. Kirchengesch.*, 46 (1952), pp. 113-129. Citemos a M. Pacaut, *Tolérance et laïcité au Moyen Âge*, en *Cahiers d'Histoire* (Lión), 4 (1959), pp. 7-18.

evolucionaban hacia las formas modernas del absolutismo estatal o principesco, debieron tener en cuenta el hecho de que sus súbditos estaban divididos en la fe; pronto, obedeciendo también al maquiavelismo político, del cual la misma Corte romana había dado más de un ejemplo, vinieron a concebir un interés político o nacional independiente de los puntos de vista confesionales, e, incluso, del mismo punto de vista religioso, y a aliarse con poderes no católicos, e incluso no cristianos y anticristianos. Desde el momento en que un Estado entró por este camino, los otros se vieron obligados a seguirle. Con Richelieu, con el tratado de Westfalia, el interés puramente político y laico del Estado, y un pluralismo de hecho, si no de intención, vinieron a ser rasgos, sin duda definitivos, de la constitución de la sociedad [5]. Los problemas planteados virtualmente desde entonces se agudizaron y se convirtieron en ineluctables, cuando la Revolución francesa, prolongada por la acción de Napoleón, acabó de derribar las viejas estructuras de cristiandad hierocrática y dio a la laicidad de la vida nacional una forma política y jurídica.

La Iglesia reacciona, durante más de un siglo, rechazando, condenando — había condenado ya el tratado de Westfalia —, esforzándose por conservar lo que, dentro de la lógica de la antigua cristiandad, le seguía manifestando fidelidad. Condenando, también, las diversas tentativas de introducir, entre los católicos, las ideas revolucionarias de separación de los órdenes, y de la laicidad del Estado o de la vida social. La Iglesia sólo aceptaba el nuevo estado de cosas como un estado de hecho: en un sentido relativo e histórico, decía el P. Lacordaire; como «hipótesis», no como «tesis», decía poco después la *Civiltà* [6]. Dado que no había más remedio que aceptar la situación de hipótesis, impuesta desde fuera, el intento era mantener, en cuanto fuera posible, a los católicos en un régimen de tesis, constituyendo, en el interior de una sociedad mezclada y laicizada, un cuerpo católico provisto de instituciones sociales católicas, y situado, por tanto, en la posición de regular la propia vida, como en el pasado, según las normas derivadas del fin sobrenatural, interpretadas por la jerarquía. Y esto sin perjuicio de una restauración de la influencia hierocrática sobre el mismo Estado y sobre el

5. Ver, por ejemplo, J. LECLER, *Politique nationale et idée chrétienne dans les temps modernes*, en *Études*, 20 de febrero, 5 y 20 de marzo de 1933; *La laïcisation de l'État en France dans les temps modernes*, en *Construire*, fasc X (1943), pp. 178 ss.; *L'Église et la souveraineté de l'État*, París, 1946, pp. 172 ss.

6. LACORDAIRE, carta de 27 de julio de 1859 a Falloux, publicada en *Le Correspondant*, 243 (1911-2), pp 858 ss.; para la *Civiltà*, ver el estudio de R. AUBERT, en el vol. citado en la nota 1, *Tolérance et Communauté humaine*

conjunto de la vida social, allí donde esto fuera posible. De aquí, con un esfuerzo grandioso e incluso prodigioso, nacieron en el siglo XIX estos sucedáneos de la antigua cristiandad que fueron las escuelas católicas de todos los grados — esto era con mucho lo más urgente, como es también la exigencia más seria del catolicismo actual —, los partidos católicos, los hospitales, los patronatos católicos; más tarde, los sindicatos católicos... El ejemplo más acabado de tales organizaciones es sin duda, en nuestros días, el que nos da el despierto catolicismo de los Países Bajos [7]

El caso de los sindicatos es, sin duda, uno de los más instructivos, y los textos que a él se refieren, por no tener el carácter espectacular del *Syllabus,* son muy explícitos [8]. Estos textos parten del principio de que los sindicatos, tanto a título de agrupación educativa, como a título de comunidad de acción que se rige forzosamente por una doctrina, implican una idea del fin y de los medios, y deben ser, por tanto, cristianos para los cristianos. Al no estar de acuerdo en el fin o en los medios, les es imposible a los cristianos hacer causa común con hombres de otra obediencia doctrinal, como es imposible educar a los católicos mediante algo distinto de la doctrina católica. De aquí la conclusión, sostenida todavía en nuestros días en nuestros países: crear sindicatos confesionales allí donde sea posible hacerlo; admitir «cartels» intersindicales o una unidad de acción sólo en casos particulares y para objetivos limita-

7. Ver en *Document Cath* 1954, col 1291 ss.; el texto de la Carta del Episcopado holandes de 1 de mayo de 1954 (con las notas).

8 LEÓN XIII, carta *Longinqua Oceani* del 6 de enero de 1895; Pío X, carta *Singulari quadam* de 24 de septiembre de 1913, a Mons Kopp, obispo de Breslau (*Acta Ap Sedis,* 1912, pp 657 ss), Carta de la Congregación del Concilio a Mons Liénart, de 5 de junio de 1929. Para *Quadragesimo Anno,* ver la nota siguiente. Observar que la carta, en la que Pío X condenaba *Le Sillon* (25 de agosto de 1910), criticaba la idea de una unión y de una cooperación de todos en la obra de la civilización, la cual es esencialmente moral, afirmando cada uno libremente sus convicciones lo cual entrañaría para los católicos una especie de promiscuidad (cfr *Actes de Pie X,* ed Bonne Presse, t. V, pp 135-136).

9. Es sabido que en Inglaterra no hay sindicatos católicos, sino Asociaciones de sindicalistas católicos, conforme a lo que pedía Pío XI en la encíclica *Quadragesimo anno* (*Coleccion de Encíclicas y Documentos Pontificios,* Madrid, 1955, p. 369), para el caso en que los obispos aprobaran la adhesión de los católicos a sindicatos neutros. Al caso inglés puede comparársele el de los Estados Unidos, en donde no existen sindicatos católicos, sino una «Association of Catholic Trade Unionists»: cfr *Esprit,* noviembre de 1952, p 655, n

Un caso analogo al de los sindicatos se tendría en las directrices dadas en un tiempo para la participación de los católicos en los congresos y en la acción en favor de la natalidad. Las cartas del cardenal Merry del Val, entonces secretario de la Congregación del Santo Oficio, al cardenal Andrieu, 25 de abril de 1921, y al cardenal secretario de Estado, 23 de julio de 1921, desaprobaban la participación de los católicos en congresos interconfesionales o les prescribían que constituyesen en ellos comisiones separadas (cfr. *Docum Cath* de los días 18 de junio y 13-20 de agosto de 1921).

dos, habiendo tomado todas las precauciones para evitar los peligros que nacerían de estos contactos.

Estos son los principios, éste es el *factum Ecclesiae,* que constituyen, para un programa pluralista, lo que he denominado un *Videtur quod non.*

* * *

De la misma manera que en santo Tomás, la serie de contraindicaciones va seguida dialécticamente de un *Sed contra,* del cual se verá si es capaz de establecer el contrapeso de los argumentos precedentes. No hace entrar en juego principios, como era el caso en el *Videtur quod non;* y es mejor que sea así; así no nos obliga a negar los principios, cuya fuerza hemos podido reconocer precedentemente; sino que más bien nos invita a pensar si no hay una manera diferente de sostenerlos; se funda en hechos, pero en hechos a los cuales el teólogo atribuirá legítimamente tanto mayor valor, cuanto que muchos de ellos son reflejo del comportamiento de la misma Iglesia, y constituyen, por lo tanto, a su vez, un *factum Ecclesiae.*

Primer grupo de hechos

En las condiciones nuevas de la época moderna, se ha originado un nuevo tipo de relación entre la Iglesia y el mundo o la sociedad temporal; es decir, una nueva manera, para la Iglesia, de ejercer su misión con respecto al mundo o a la sociedad. Sería precisa una exposición especial para explicar todo esto de manera conveniente [10]; deberemos limitarnos aquí a consideraciones muy breves. La misión esencial de la Iglesia lleva consigo el cargo de conducir a los hombres, e incluso al mundo, hacia su fin último, el cual, de hecho, es sobrenatural; lleva consigo el intento de procurar la subordinación del hombre y de la sociedad a este fin sobrenatural. Bien; ¿pero, cómo? No necesariamente por vía de subordinación directa al poder jurisdiccional de la Iglesia, manera que es característica de la cristiandad medieval. Este camino es una de las hipótesis que la historia ha presentado, pero no es exigida necesariamente por la tesis, la única tesis que representa la afirmación dogmática concerniente a la misión que tiene la Iglesia con respecto al mundo, y a la obligación que tienen los hombres de ordenar toda su actividad de

10. Cfr. un breve esquema, con las referencias esenciales, en la noticia *Église et État,* de la enciclopedia *Catholicisme.*

hombres hacia el fin de la comunión con Dios. Esta misión y esta obligación pueden realizarse por la vía de la palabra profética y del magisterio que indica a los hombres y al mundo las exigencia de la verdad — la espada de la Iglesia, es la palabra de Dios (*Ef.* 6, 17) —; y luego, una vez recibida con obediencia por los fieles esta palabra apostólica de la Iglesia, por la acción y la influencia de éstos en el seno de la comunidad de los hombres, y, una vez más, por una palabra profética de la Iglesia que alcanza la conciencia incluso de aquellos que no creen. Los iniciados habrán reconocido en esto lo que se denomina, con un nombre que traiciona un poco la cosa, el poder directivo. Ésta parece ser la línea en la que, de hecho, se orienta la Iglesia en la época moderna. Efectivamente:

1. La historia muestra que éste es el camino en el que ha entrado la Iglesia desde el siglo XVII; para hacerlo ver con detalle, habría que evocar demasiados hechos y citar demasiados textos: dejemos la cuestión a los historiadores [11]. Pero añadamos una consideración que ellos no proponen. La manera en que Pío XI y Pío XII han señalado, en la Acción Católica, la verdadera solución del mal que ellos llaman «la peste del laicismo», y el secreto de la regeneración de la sociedad en el sentido cristiano, muestra que la fórmula preconizada por el Papa, como algo que responde a la hipótesis histórica en la cual la Iglesia tiene que realizar hoy la tesis de su misión integral, es la de una Iglesia que actúa en la conciencia de sus fieles y que, gracias a sus fieles, tiene no un «poder», sino una *acción* muy real en lo temporal. Por otra parte, se han desarrollado simultáneamente no sólo presentaciones del catolicismo, menos como sistema y magisterio que como atmósfera, visión general del mundo, plenitud orgánica de valores, sino un ejercicio del magisterio de la Iglesia que es más de llamada y de testimonio que de autoridad, más de influencia que de mando. Un gran número de discursos o de mensajes del Santo Padre, de textos episcopales, de escritos teológicos, y muchas de las exposiciones en las encíclicas sobre el trabajo, la familia, el Estado, la educación, etc., se dirigen en realidad mucho más allá del círculo de los fieles, a un mundo del cual se sabe que, aunque no se someta a la autoridad de la Iglesia, busca sin darse cuenta de ello, y, a veces, se acoge expresamente, al contenido de su mensaje, comulgando en sus convicciones con numerosos elementos de las afirmaciones católicas.

11. Ver, por ejemplo, DÖLLINGER, *L'Église et les Églises*, trad. francesa, pp. 34 ss.; J. LECLER, *L'Église et la souveraineté de l'État*, pp. 91 ss.; E. K. WINTER, *Kirche und Staat. Kritische Bemerkungen zu Jacques Maritains Lehre von der Potestas indirecta*, en *Zeitsch. f. offentl. Recht*, 9 (1930), pp. 44-65; G. SARACENI, citado más adelante en la nota 15.

La Iglesia, en su táctica apostólica, ha reemplazado ampliamente las «obras» por los «movimientos». El cambio que intentamos definir se vería con plena evidencia, si se siguiera históricamente el giro que se ha verificado en la aplicación de la idea de alma y de cuerpo a la relación de la Iglesia con la sociedad temporal. Antiguamente se entendía, en este sentido, que el alma manda al cuerpo en el interior de una unidad orgánica ; hoy se habla mucho más de una alma que inspira, que sea un fermento espiritual y una animación, de lo que S. S. Pío XII, hablando expresamente del papel de los laicos, ha llamado «el principio vital de la sociedad humana [12].

2. Los teólogos, en su búsqueda de una teoría de las relaciones de la Iglesia con la sociedad temporal, se orientan, cada vez más, en el sentido tan notablemente bien definido por el jacobino Juan de París, en el momento de la querella entre Felipe el Hermoso y Bonifacio VIII [13]. Al mismo tiempo, el estudio histórico de las doctrinas permite ver mejor que la posición sostenida antiguamente, llamada del «poder indirecto», dependía estrechamente de cierto estado de cosas todavía hierocrático, y que éste histórica y teológicamente, no es más que una limitación del poder directo, ligado a coyunturas históricas precisas (y superadas...) [14]. Es innegable que ciertos textos pontificios, de León XIII y de Pío X en particular, parecen favorables a una teoría del poder indirecto, es decir, según la fórmula de Mons. Journet, a una «jurisdicción de la Iglesia sobre la Sociedad». Se ha demostrado, con todo, mediante un estudio de los textos de los cinco últimos pontífices [15], que ninguna de las tres teorías llamadas del poder directo, indirecto y directivo, puede reivindicar para sí el patrocinio de la enseñanza pontificia. Además, la doctrina de la Iglesia, en este dominio, se presenta en condiciones muy diferentes de las del dominio estrictamente dogmático, y en condiciones tales que comporta considerables posibilidades de desarrollo y de adaptación. No faltan señales —algunas hemos dado más arriba— que permiten diagnosticar un desarrollo o una aplicación en un sentido que se acerca a lo que se llama el poder directivo.

Los hechos demuestran con creces que, en el mundo moderno, mundo dividido y otra vez en posesión de su profanidad, a la Igle-

12. Discurso del 20 de febrero de 1946 a los nuevos cardenales: *Col. Enc. Doc. Pont.* Madrid, 1955, p. 329.

13. Ver J. LECLERCQ, *Jean de Paris et l'ecclésiologie du XIII siècle*, París, 1942. Hemos dado referencias a los teólogos contemporáneos en el artículo citado en la nota 10.

14. Ver a este respecto E. K. WINTER, *art. cit.*, nota 11; J. LECLER, *L'Église et la souveraineté de l'État*; G. SARACENI, *op. cit.*, nota siguiente; Y. CONGAR, art. de *Catholicisme* ya citado.

15. G. SARACENI, *La potestà della Chiesa in materia temporale e il pensiero deglo ultimi cinque Pontefici* (*Il Diritto ecclesiastico*, 2), Milán, 1951, particularmente en el cap. 2.

sia le interesa, si se puede hablar así, para poder cumplir mejor su misión, ser puramente Iglesia, estar más puramente limitada y entregada a su tarea espiritual de apostolado y a sus actividades propiamente sagradas. Su acción se ejerce entonces como en dos planos, o mejor, según dos zonas concéntricas. La institución apostólica ejerce sus poderes, en el doble orden de la predicación de la fe y de la celebración de los sacramentos de la fe, que constituye su competencia sobre los fieles ; la institución apostólica forma así la comunidad cristiana o católica, el cuerpo terreno de Jesucristo. Forma al hombre cristiano completo. Este hombre cristiano, diseminado y dispersado en la comunidad más amplia del mundo, desempeña en el mundo el papel de fermento, y realiza en él la influencia del Evangelio, y lo que puede llamarse el papel de cristofinalización de la civilización humana. Hace esto poniendo por obra energías y convicciones recibidas en la Iglesia, pero interiorizadas y personalizadas en las conciencias. Y estas convicciones y energías pueden, en estas condiciones, entrar en cooperación con otras convicciones y otras energías espirituales humanas, que permitan a los católicos ser colaboradores posibles en la obra temporal de la sociedad humana, y hacer sentir en esta obra, sin clericalismo, una influencia cristiana muy real [16]. Volveremos todavía a encontrar este punto capital en otros momentos de nuestra búsqueda.

Segundo grupo de hechos

La ruptura entre un mundo moderno laico y la Iglesia fue brutal ; se realizó en una atmósfera de revuelta agresiva, por un lado, y de resistencia, de mal humor con reflejo de defensa, por el otro : la atmósfera que existe cuando un adolescente sacude el yugo de una tutela que se ha prolongado indebidamente. Con la perspectiva que permite el tiempo que ha transcurrido, beneficioso incluso para la misma teología, muchos piensan hoy que, por debajo de los excesos y, a veces, de las aberraciones de la revuelta, existía en el fondo, al menos por una parte, un proceso histórico normal de restitución al mundo y a su profanidad de cosas que, en un régimen de cristiandad sacral cuya espiritualidad era esencialmente monástica, se veían, en definitiva, mal tratadas, enajenadas, en cierto sentido, al servicio inmediato y exclusivo de Dios. Esto es normal en un orden

16. Léase en esta perspectiva el admirable discurso del 20 de febrero de 1946 de S. S. Pío XII, ya citado más arriba. Constituye uno de los ejes de la teología del laicado, y nos referimos a él como tal en *Jalones para una teología del laicado,* sobre todo en el cap. 8.

monástico de vida, en el cual, usando como quien no usa de este mundo, cuya apariencia pasa, se consagra todo a la vida angélica de alabanza y de unión con Dios. ¿Para qué buscar la explicación científica y el dominio técnico de las cosas caducas, cuando se hace la profesión de no interesarse más que por lo único necesario? De esta manera, el interés por las cosas, por las causas segundas, se encuentra, en un régimen sacral, recubierto y como abolido por el interés prestado a Dios, si se exceptúan la investigación de la sabiduría y la parte de belleza conveniente para la misma alabanza. Las competencias y lo que se podría llamar los sacerdocios de las causas segundas están dominados y como abolidos por el sacerdocio superior de la Causa Primera. ¿Hay que extrañarse de que se revolucionaran y tomaran venganza?

Los católicos, después de una necesaria resistencia contra la violenta revuelta del mundo laico entregado a las causas segundas, percibieron mejor el valor en sí de las cosas y de las exigencias propias de lo temporal; en cierto sentido, se convirtieron de discípulos inconscientes del monaquismo en *laicos,* es decir, en hombres llamados a realizar su salvación sirviendo a Dios, no solamente en él mismo, sino haciendo también la obra del mundo; en una palabra, hombres para los cuales sin perjuicio para la Causa Primera, existen las causas segundas. Este (re)descubrimiento del valor en sí, aunque relativo, de las cosas, no hay nada que lo delate tanto como el realismo humano y sociológico que caracteriza actualmente los esfuerzos en el terreno de la Pastoral. Los católicos han adquirido una lealtad al hombre y a las cosas, cuya ausencia, a menudo real, era el reproche más radical que les hacían los «laicos» (esta palabra designaba entonces, no simplemente la laicalidad, sino el partido del laicismo, es decir, la ideología de revuelta de la que hemos hablado). A este cambio en los católicos hay que atribuir el hecho nuevo, tan característico de la época actual, de que los católicos no se recluyen ya en un mundo cerrado, que tenía el riesgo de convertirse en un ghetto, sino que se mezclan con los otros en la prosecución de la obra humana y de las actividades del mundo, y se les encuentra hoy en los campos y en los géneros más diversos de actividad, habida cuenta, ciertamente, de las exigencias imprescriptibles de una fe que, para ellos, es tanto una convicción como una disciplina y una obediencia. Se operaron, y se operan todos los días, cambios de posiciones, superposición de grupos sociológicos: superando posiciones que se presentan como monopolizadoras del buen sentido, hay cristianos que se interesan, en todos los terrenos legítimos, juntamente con los otros, por los diversos elementos de la obra de los hombres en la tierra de los hombres. Baste con recordar aquí la distinción que ha

llegado a ser familiar, gracias a la acción clarificadora de Emmanuel Mounier, entre cristianismo y mundo cristiano, entre catolicismo y mundo sociológico católico.

Notemos, una vez más, que esta evolución les hacia disponibles y capaces para una colaboración, sin que esto les impusiese renegar en nada de las exigencias de su fe. Desde el momento en que las cosas no corrían ya el riesgo de que fueran sacrificadas a lo sagrado, de que fueran atraídas al marco sociológico del catolicismo, y desde el momento en que los fieles reconocían la profanidad substancial de las cosas, estos mismos fieles podían ser recibidos como compañeros irreprochables en la prosecución de la obra humana. Dado que su fe era una convicción personal interiorizada, no se les podía rechazar con el pretexto de que eran creyentes, sino en nombre de un totalitarismo, ya sea ideológico — y en definitiva político —, como el del cientismo y del laicismo militantes, ya sea político — pero radicalmente ideológico —, como el de los totalitarismos dictatoriales que nuestro siglo ha tenido ocasión de conocer.

Pero los «laicos» — los de la lucha radical y «republicana» en Francia — han hecho también experiencias y algunos descubrimientos.Una vez pasada la violencia, que por desgracia fue destructora de muchas cosas definitivamente irrecuperables..., una vez pasada la violencia de la primera revuelta, se han dado cuenta más de una vez de que, junto con el catolicismo, zaparon algunos de los fundamentos más preciosos de la moralidad, del orden, del respeto, de la grandeza y de la libertad misma del hombre. Y esto tanto más, cuanto que, en países como los del Occidente, la idea misma del hombre, los juicios morales, y, todavía más radicalmente, la convicción profunda de que la vida humana es por naturaleza moral, viene todo ello, con toda evidencia, del cristianismo, e incluso en los países latinos todo esto es radicalmente católico. Así, se iniciaban convergencias, posibilidades de cooperación, a las cuales las circunstancias, tal como veremos, iban a dar una actualidad y una realidad.

Tercer grupo de hechos

La época contemporánea ha visto aparecer el hecho nuevo de discusiones y de pruebas que afectan, conjuntamente, y en un nivel profundo de la existencia de cada uno de ellos, al catolicismo por una parte, y, por otra, a comunidades cristianas o no cristianas, pero todavía religiosas, o incluso a grupos puramente laicos obstinados todavía ayer en su lucha contra la Iglesia o indiferentes en sus dificultades, pero defensores sinceros de la dignidad de la persona hu-

mana. Los hechos nuevos y decisivos han sido, en este terreno, el advenimiento de los regímenes totalitarios, y lo que de ellos sobrevive, juntamente con muchas otras afirmaciones y muchas otras negociaciones, en el comunismo ateo. A raíz de estos hechos, ha habido persecuciones contra los cristianos, lucha contra la misma idea religiosa, y luego, de manera mucho más radical, las bases mismas del respeto a la persona humana, al uso de su razón y de su libertad, han sido puestas en discusión. Los católicos, y también los cristianos de otras comuniones, muchas veces juntos unos y otros, han luchado y sufrido al mismo tiempo. Todos los hombres deseosos de un régimen de existencia, respetuosos con la primacía de las personas humanas, pudieron saludar en Pío XI a un defensor intrépido de su propio ideal contra los totalitarismos fascista, nazi, marxista. Hablando de cierta evolución que se producía entonces entre los radicales franceses, escribía Christianus en la *Vie intellectuelle:* «La Sociedad política tiene muchos niveles. ¿Es indispensable estar de acuerdo en el plano de cada uno de ellos para emprender juntos la tarea de construir? No siempre. Si existe desacuerdo en el plano de los fundamentos, no se ve cómo sería posible una colaboración; pero si se está de acuerdo en las infraestructuras, no se ve por qué el no estar de acuerdo en la disposición de las superestructuras pueda impedir que se comience en colaboración la construcción, puesto que tanto unos como otros tienen necesidad de tener dónde abrigarse... Cuando, durante mucho tiempo, las superestructuras no estuvieron prácticamente amenazadas por nadie, había batalla en las superestructuras. Hoy, cuando las bases mismas de la sociedad y de la civilización están gravemente amenazadas en la extrema izquierda y en la extrema derecha por los regímenes totalitarios, las preocupaciones de los radicales, descienden de nivel...» [17], para ocuparse de lo fundamental.

De esta manera, los acontecimientos favorecían la preparación de un terreno de acción positivo que fuera común. Bajo la presión de una amenaza común, cundía la conciencia de cierta herencia común, e incluso de cierta unanimidad en los ideales concretos. ¿No es, después de todo, una ley general el que no se tiene conciencia de lo que se posee, de las propias convicciones, sino cuando se choca con el obstáculo, con la discusión o con la oposición?

Éste es un hecho, cuya importancia para nuestro tema nadie de-

17. *La théologie de la collaboration,* en *Vie intell.,* 10 de octubre de 1937, pp. 7 y 8. En la misma revista, 25 de diciembre de 1935, pp. 371-378, M. de Gandillac había justificado *de un pretendido liberalismo* a los católicos que se habían reunido con hombres de izquierda en una defensa común de la persona humana contra el progreso de los totalitarismos.

jará de percibir: no sólo católicos notables, obrando como católicos, y sin comprometer, por lo tanto, más que a la propia persona, sino la Iglesia, por boca de sus dirigentes y por la del papa en los documentos más solemnes, reconocen, expresamente, esta solidaridad en los bienes espirituales y hacen un llamamiento a todos los hombres de buena voluntad verdaderamente interesados por estos bienes. Recordemos el manifiesto firmado conjuntamente por Maritain, Claudel, Mauriac, Du Bos, y por Desjardin, Gide, Brunschvicg y Schlumberger. Maritain incluso justificó esta forma de actuar en su *Lettre sur l'Indépendence* (1 de diciembre de 1935). Recordemos, entre otros muchos casos análogos, la actitud y las declaraciones de un cardenal Verdier, que era el hombre providencial en aquel momento. Recordemos, sobre todo, los grandes textos de Pío XI, prolongados con insistencia hasta ayer mismo por Pío XII. Citemos aquí sólo algunos:

En la encíclica *Nova impendet,* del 2 de octubre de 1931, Pío XI, para conjurar los consecuencias sociales de la crisis económica, se dirigía a todos los hombres de corazón. Y, poco después, veía con más agudeza la situación creada por la gran lucha espiritual entre el materialismo y el ateísmo militante, y una concepción del hombre y del orden social, según la cual uno y otro tienen necesidad imprescriptible de Dios; se dirigía entonces «al mundo entero, para exhortar a todos los hombres a que se uniesen y se opusiesen con todas sus fuerzas a los males que aplastan a la humanidad y a los males todavía peores que la amenazan». «Conjuramos en el Señor, así, a los individuos todos, como a las naciones, exclamaba... que todos se unan... En tal unión de ánimos y de fuerzas, deben, naturalmente, ser los primeros cuantos se glorían del nombre cristiano...; pero, a ella concurran, asimismo sincera y cordialmente, todos los que creen todavía en Dios y le adoran.» [18] Algunos años más tarde, la encíclica *Divini Redemptoris,* del 19 de marzo de 1937, contra el comunismo ateo, renovaba este llamamiento [19].

Véanse también algunos textos de S. S. Pío XII:

«Y para que esto suceda (la cuestión social, iluminada por la luz del Evangelio) como se desea, preciso es que las fuerzas no se disgreguen con la desunión, antes aumenten con la concordia. Unión de pensamientos y de voluntades cuya resultante serían magníficas hazañas, y a la que, secundando un impulso de caridad, invitamos

18. Encíclica *Caritate Christi,* 3 de mayo de 1932; *Acta Ap. Sedis,* 1932, pp. 178 y 184. *Col. Enc. y Doc. Pont.,* Madrid, 1955, p. 430.
19. *Acta Ap. Sedis,* 1937, p. 102. *Col. Enc. y Doc. Pont.,* p. 458.

también aun a aquellos que la Iglesia llora como separados de ella.»[20] En el discurso del 24 de diciembre de 1939, en el cual el Santo Padre indicó en cinco puntos las condiciones de una paz venturosa, declaró que «los mejores reglamentos, aunque se cumplan con la mayor exactitud, serán imperfectos y condenados en definitiva al fracaso, si los que dirigen la suerte de los pueblos, y los pueblos mismos, no se dejan penetrar, cada vez más, por aquel espíritu del que únicamente puede provenir la vida, la autoridad y la obligatoriedad de la letra muerta de los párrafos de los reglamentos internacionales : esto es, por aquel sentido de íntima y aguda responsabilidad, que mira y pondera los estatutos humanos según las santas e indestructibles normas del derecho divino ; por aquel hambre y sed de justicia que se proclama como bienaventuranza en el Sermón de la Montaña, y que tiene, como condición natural y previa, la justicia moral ; por aquel amor universal que es el compendio y el fin más avanzado del ideal cristiano, y que, por ello, tiende un puente aun a quienes no tienen la felicidad de participar en nuestra misma fe.»[21] Los cinco puntos del Santo Padre fueron expresamente subscritos, el día 21 de diciembre de 1941, como base del trabajo cristano de reconstrucción, en una carta común firmada por el cardenal Hinsley, juntamente con los arzobispos anglicanos de Cantorbery y de York, y por el Rdo. Walter H. Armstrong, moderador del Consejo general de las Iglesias libres[22]. Este documento es el que, dicho sea de paso, debía servir de base a la *Espada del Espíritu*[23]. De esta manera la comunidad de trabajo se convertía en una realidad ; y los hechos mostraban que era posible expresar los puntos fundamentales de una tal comunidad no en términos vagos de «valores espirituales» y de llamada a los hombres de buena voluntad, sino de manera muy diferente. Sin duda que el papa, en su mensaje del 24 de diciembre de 1941, hacía, sin duda, alusión, muy especialmente, a este acuerdo venido de Inglaterra, cuando decía : «Que nuestra bendición descienda también, sobre aquellos que, aun-

20. Encíclica *Sertum Letitiae* de 1 de noviembre de 1939 a los obispos de los Estados Unidos: *Acta Ap. Sedis*, 1939, p. 644. *Col. Enc. y Doc. Pont.*, p. 464.

21. *Acta Ap. Sedis*, 1940, p. 11. *Col. Enc. y Doc. Pont.*, p. 188.

22. Texto en G. K. A. Bell, *Documents of Christian Unity*, 3d Series, Oxford, 1948, pp. 138-139.

23. Sobre esta interesante tentativa de unión de los cristianos en la acción social, cfr. H. Fermat, *Le Glaive de l'Esprit*, en *Cité Nouvelle*, diciembre de 1942, pp. 854-864 (reproducido en *L'Unité chrétienne*, ed. Catholicité, diciembre de 1944, pp. 28-33); J. Murray, *Le Glaive de l'Esprit*, en *Études*, febrero de 1946, pp. 259-274 y octubre de 1946, pp. 98-111; G. K. A. Bell, *op. cit.*, pp. 138 ss.; *Docum. Cath.*, 43 (1946), col. 975 s. (el texto de los estatutos); *Lumen Vitae*, 1946, pp. 145 ss.; *Ami du Clergé*, 3 de abril de 1947; etc.

que no pertenecen al cuerpo visible de la Iglesia católica, Nos son allegados por la fe en Dios y en Jesucristo, y están acordes con Nos sobre el ordenamiento y los fines fundamentales de la paz» [24].

Pero, sin duda, el llamamiento más urgente del Santo Padre es el que lanzó con ocasión del quinto aniversario del comienzo de la guerra mundial: «A todos Nuestros hijos e hijas del inmenso mundo, como también a quienes, aunque no pertenezcan a la Iglesia, se sientan unidos a Nos en esta hora de decisiones tal vez irrevocables, dirigimos la urgente exhortación para que ponderen la extraordinaria gravedad del momento presente y consideren cómo, por encima de toda colaboración con otras divergentes tendencias ideológicas y fuerzas sociales, sugerida a veces por motivos puramente contingentes, la fidelidad al patrimonio de la civilización cristiana y su enérgica defensa contra las corrientes ateas y anticristianas es la clave de la bóveda, que nunca podrá ser sacrificada ni ante alguna ventaja transitoria ni ante ninguna combinación mudable. Esta invitación... tiende, ante todo, a una leal y eficaz colaboración en todos aquellos campos, en los cuales la creación de un orden jurídico más recto se manifiesta como una exigencia particular de la misma idea cristiana. Y ello se entiende, especialmente, de aquel conjunto de formidables problemas, que se refieren a la constitución de un orden económico y social que responda mejor a la eterna ley divina y sea más conforme a la dignidad humana.» [25]

Más recientemente todavía, en la alocución que pronunció el 2 de junio de 1948 con ocasión de la fiesta de su patrono, san Eugenio, el Santo Padre declaraba también, dirigiéndose a los católicos de todo el mundo: «Ni vacilen en unir sus esfuerzos con los de aquellos que, aun estando fuera de sus filas, coinciden, sin embargo, con la doctrina social de la Iglesia católica...» [26] Otros textos pontificios vinieron a añadirse a los que hemos recogido, después de que este trabajo estaba ya compuesto y publicado; algunos de ellos serán reproducidos al final de este estudio. Existen, también, otros textos en este sentido en Pío XII, en Pío X, en León XIII [27]. Se en-

24. *Acta Ap. Sedis,* 1941, p. 21; *Col. Enc. y Doc. Pont.*, p. 207.

25. Radiomensaje del 1 de septiembre de 1944: *Acta Ap. Sedis,* 1944, p. 251. *Col. Enc. y Doc. Pont.*, p. 305.

26. *Acta Ap. Sedis,* 1948, p. 252. *Col. Enc. y Doc. Pont.*, pp. 1296-1297.

27. Ver, por ejemplo, el Radiomensaje de Navidad de 1945, y estas líneas de una de sus últimas encíclicas, *Sempiternus Rex,* de 8 de septiembre de 1951: «¿Quién no tiene horror del odio y de la ferocidad con que los enemigos de Dios, en muchos países del mundo, amenazan destruir e intentan desarraigar todo lo que hay de divino y de cristiano? Contra las filas apretadas de aquéllos no podrán continuar divididos y dispersos, perdiendo el tiempo, todos los que, señalados con el carácter bautismal, están destinados por deber a la buena batalla de Cristo.

contrarían, también, en las directrices dadas colectivamente a las Iglesias de diferentes países por los episcopados locales [28]. Estos textos, ciertamente, significan algo e implican algo. Presentimos, ya ahora, y lo veremos mejor después, que suponen y reconocen cierta comunidad más amplia que el catolicismo e incluso que el cristianismo, en la concepción del hombre y de su destino; suponen, por lo tanto, un campo de colaboración posible, pese al pluralismo de las convicciones filosóficas o dogmáticas, un campo más amplio y más profundo que el de los objetivos ocasionales y limitados o que los planes puramente técnicos. En todo esto, además, se trata de algo más que de una colaboración totalmente exterior en el marco neutro de la vida civil; se trata de una comunidad de acción en el plano propiamente moral, y, a veces, incluso religioso, de las bases de la civilización humana, de los fundamentos del orden mismo en el que el hombre, personal y colectivamente, debe ponerse en relación con su destino, el cual es, de hecho, sobrenatural.

Cuarto grupo de hechos

Desde hace algunas generaciones, pero, sobre todo, después de las dos guerras mundiales, los hombres, tanteando y no sin fatigas y fracasos, persiguen la creación de instituciones que organicen su vida común, no solamente de manera empírica y a guisa de compromiso, sino de manera razonada y sobre la base de ciertos principios morales: en una palabra, en el plano de esta civilización humana,

»Los cepos, los sufrimientos, los tormentos, los gemidos, la sangre de aquellos que, conocidos o desconocidos, multitud sinnúmero, han sufrido y sufren en estos últimos tiempos y hasta en el día de hoy por la constancia en la virtud y la profesión de la fe cristiana, excitan a todos con voz cada vez más alta, a abrazar esta santa unidad de la Iglesia .» *Anuario Petrus,* 1951.

Pío X, carta de 11 de junio de 1911 al delegado apostólico en los Estados Unidos, Mons. Falconio, referente a la Dotación Carnegie para la paz internacional: cfr. *Acta Apost. Sedis,* 1911, p. 473; León XIII, carta de 22 de junio de 1892 a Mons. Fava, obispo de Genoble, a raíz del Congreso de la A.C.J.F.: texto en *Acta Sanctae Sedis,* 25 (1892-93), pp. 69 s., o en Lecanuet, *L'Église de France sous la III[e] République,* II, París, 1910, p. 549, o en J. Brugerette, *Le prêtre français et la société contemporaine,* III, París, 1938, p. 167.

28. Por ejemplo, los obispos alemanes, en su carta pastoral del 2 de agosto de 1890 (antes de *Rerum Novarum*), preconizaban, en materia de acción social, la cooperación de los católicos con los no católicos: cfr. J. Rovan, *Histoire de la Démocratie chrétienne. II Le Catholicisme politique en Allemagne,* París, 1956, p. 108. Citemos para Francia la Declaración de los Cardenales y Arzobispos de 28 de febrero de 1945: «Para la creación de este orden social mejor, pedimos a los católicos que estén dispuestos a colaborar con todos los hombres de buena voluntad que, cualesquiera que sean sus creencias, lo desean como nosotros...» (*Docum. cath.,* 42 [1945], col. 229); comp. con la Declaración del Episcopado francés sobre la persona humana, la familia, la sociedad, de 13 de noviembre de 1945 (*Doc. cath.,* 43 [1956], col. 8).

que la Iglesia, según hemos visto, incluía en su misión espiritual. Baste recordar los esfuerzos en orden a una moral y un código del trabajo, de la vida social, la Sociedad de las Naciones, la Unesco, la ONU, el Consejo de Europa y tantos otros organismos nacionales o internacionales. La búsqueda de una base moral es tan explícita, que la ONU ha querido promulgar (10 de diciembre de 1948) una declaración de los derechos del hombre que pretende explícitamente reproducir las exigencias de la dignidad de la persona humana y el ideal común a todos los pueblos.

Es sabido que esta declaración pareció a los católicos objetivamente insuficiente porque no presentaba expresamente a Dios como fundamento de los derechos que expresan la dignidad de la persona humana. Reservas de carácter semejante fueron hechas a las actividades de la Unesco, particularmente con ocasión de su última sesión [29]. La Iglesia sabe demasiado bien, para no irlo diciendo, que sólo ella puede aportar al cuerpo de la humanidad que ha crecido, y desde un nivel más alto, el suplemento de alma del que hablaba Bergson [30]. Pío XII, al lanzar la invitación, que hemos transcrito, a la cooperación, advertía a los católicos que tenían que salvaguardar su independencia frente a las agrupaciones políticas, y que deberían contentarse, a veces, con seguir un camino paralelo al suyo [31].

Con todo, el paralelismo permite, además, cierto compañerismo. Si bien es verdad que los católicos desearían muchas veces una conformidad mayor con la verdad, un reconocimiento menos tímido de los verdaderos fundamentos divinos de la dignidad del hombre y del orden social, también es verdad que pueden comprobar que existen apreciables convergencias, una coincidencia más o menos amplia entre las declaraciones que se formulan y los principis que ellos sostienen. Se ha observado, por ejemplo, que el preámbulo de la parte décimotercera del tratado de Versalles proclamaba, sobre las reformas sociales y la organización del trabajo, «cierto número de principios que parecerían casi todos sacados palabra por palabra de la encíclica *Rerum Novarum* y de otros textos pontificios...» [32]. Se podría hacer una observación semejante en muchos

29. Ver, por ejemplo, los artículos del *Osservatore Romano* de los días 9, 10 y 13 de julio de 1951, y el discurso de Mons. RONCALLI, entonces nuncio en París, y luego Su Santidad Juan XXIII, pronunciado el día 11 de julio.

30. *Les deux sources de la morale et de la religion,* París, 1932, p. 335 (traducción castellana, *Las dos fuentes de la moral y la religión,* Ed. Sudamericana, Buenos Aires, 1962).

31. Discurso de 2 de junio de 1948: *Docum. Cath.,* 45 (1948), col. 771-772.

32. Y. DE LA BRIÈRE, en *L'Union des Églises du point de vue catholique,* Comité nat. d'Études Sociales et polit., reunión de 24 de marzo de 1930, p. 7. El mismo Pío XI observó, en *Quadragesimo Anno,* que las normas adoptadas en 1919 en la organización del

otros documentos, aun políticos, y notar, por ejemplo, una concordancia destacada entre los enunciados de principio del Pacto del Atlántico y los cinco puntos de paz de Pío XII, ya mencionados; Pío X, en su día, señalaba la concordancia de los principios de la Dotación Carnegie para la paz internacional con concepciones y tradiciones gratas al papado (ver la nota 27 de este capítulo). Monseñor Roncalli expresaba recientemente, con un acento de viva convicción, que deseaba que la inspiración cristiana de la Unesco fuese cada vez más positiva y explícita, pero que, al mismo tiempo, se daba, entre una empresa como la Unesco y el cristianismo, un denominador común, dependiente de la estructura del hombre, en ciertos principios radicales de carácter moral y religioso [33]. Queda claro — y esta deducción recibe plena confirmación en los hechos — que este denominador común proporciona una base real para una cooperación en un campo, digámoslo otra vez, no de pura acción técnica o de empirismo, ni tampoco de encuentros ocasionales (nos hemos abstenido adrede de evocar hechos de este tipo, que, con todo, son muchas veces interesantes [34]), sino de edificación humana reflexionada, y, para decirlo todo, de civilización.

La situación quedaría tal vez precisada justamente, desde el punto de vista católico, mediante una distinción que nos parece que puede tener su aplicación en muchos problemas en los que, actual-

trabajo ofrecía un acuerdo tal con las directrices de León XIII, que parecían calcadas sobre ellas (*Acta Ap. Sedis,* 1931, p. 183).

33. Después de haber hablado de su experiencia personal, decía: «Existen, pues, ciertos principios elementales de carácter moral y religioso que constituyen el patrimonio primordial de todos los pueblos, sobre el cual se supone un acuerdo, como sobre una base inevitable de la vida común para alcanzar la construcción del verdadero orden social y mundial de justicia y de paz.» Discurso del 18 de junio de 1951: *Osservatore Romano* del 29 de junio: *Doc. cath.,* 15 de julio de 1951, col. 846. Habría que citar aquí todo el discurso.

34. He aquí algunos ejemplos:

Defensa religiosa: Ante la amenaza de un peligro para la evangelización, católicos y protestantes de las Indias se reunieron, durante la última guerra, primero en un congreso, y luego en un organismo, la «Comunidad cristiana»: cfr. *Construire,* fasc. 1 (1941), pp. 250 s. En enero de 1948, las diferentes comunidades cristianas y los israelitas de Egipto formaron un frente común de acción contra una ley sobre los tribunales de justicia que anulaban las jurisdicciones religiosas.

Acción social: Los católicos (97 delegados) y los socialistas (195 delegados) colaboraron en el congreso de Zurich de 1897 para la elaboración de una legislación nacional e internacional del trabajo (cfr. E. DOLLÉANS, *Hist. du travail,* París, 1942, p. 280 s.). Colaboración de los católicos en los trabajos y esfuerzos por la paz: cfr. M. PRIBILLA, *Um kirchliche Einheit,* Friburgo en Br., 1929, p. 7, n. 5 (referencia) y pp. 240-264. Participación en la acción en favor de la natalidad, contra el alcoholismo, la tuberculosis, y en diferentes Ligas de moralidad pública. O también en la acción en favor de la santificación del domingo: Suiza, año 1950. Etc.

Para el caso en favor de la natalidad, ver más arriba, nota 9. Parece que la práctica actual es menos rígida.

mente, chocan entre nosotros lo que se puede llamar una actitud monolítica y cerrada, y una actitud abierta, aunque sin liberalismo de mal cuño. No se presta suficiente atención a que la palabra *Iglesia* recubre muchos elementos que la componen y que no están en el mismo plano. Existe la Iglesia como organismo dogmático y magisterio apostólico Como tal, la Iglesia no puede menos de afirmar, pura e integralmente, la verdad de la cual ella es depositaria, y de denunciar la indigencia de verdad de lo que no está pura y simplemente en conformidad con el contenido de este depósito. No puede menos de ser intransigente. Además, al recibir de arriba su *depositum veritatis,* y al tenerlo todo en sí misma, no tiene nada que recibir de lo que le es extraño. Pero existe, también, la Iglesia como organismo religioso que vive en la historia, a la cual trasciende por su origen y por su esencia ; pero en ella tiene este organismo su vida concreta ; en este aspecto, la Iglesia existe en y por sus miembros, y está sometida al condicionamiento a que están sujetos sus miembros. Sus miembros aprenden y reciben de los demás y de la historia ; la Iglesia aprende y recibe en ellos. Viven en un mundo mezclado, y son ellos, a su vez, una mezcla de cristiano y de no cristiano. Sencillamente, intentan hacer triunfar lo cristiano sobre lo no cristiano, en ellos mismos y en el mundo. Sólo la Iglesia como magisterio existe en un estado de *tesis* pura ; la Iglesia, en sus miembros, en la vida histórica que vive en ellos dentro del mundo, está siempre en un estado de hipótesis, y las consecuencias que lleva consigo este estado desbordan con mucho la cuestión de una sumisión del poder político a la autoridad del sacerdocio.

* * *

Nuestro *sed contra,* como sucede generalmente en santo Tomás, nos ha proporcionado, junto con un material bastante abundante de hechos y de considerandos, el sentido de nuestra respuesta. Hay que disponerse ahora a formular los principios de esta respuesta, a precisar sus condiciones, sus límites y sus consecuencias. Decidamos que esto será nuestro *Respondeo dicendum,* seguido, como ocurre también a veces, de un breve *Et per hoc patet responsio ad objecta.*

Se trata, recordémoslo, de justificar no sólo una simple colaboración de hecho, sino la aceptación de un pluralismo y la colaboración con hombres que mantienen posiciones diferentes de las propias, en la prosecución de la obra humana, tomada en toda su generalidad y su profundidad ; y se trata, además, de precisar las condiciones de esta colaboración.

Maritain ha dado a nuestra pregunta una respuesta amplia y pe-

netrante en la línea de *Humanismo integral* [35]. Ante todo, descarta la idea de un común denominador teórico, es decir, de un mínimum de ideas o de enunciados idénticos. No es aquí, según él, donde hay que buscar el fundamento del compañerismo de que se trata, sino en la realidad de la caridad cristiana y de la amistad humana. El amor que acerca a los hombres tiene en efecto sus elementos implícitos : en él y en lo que lleva implícito se revela una unidad radical de la naturaleza humana y de sus inclinaciones primordiales. Existe una realidad objetiva, independiente de la representación o de la construcción subjetiva que uno puede hacerse de ella. Estos elementos implícitos del amor son principalmente : *a*) la existencia de Dios y la ordenación del hombre a él, lo cual da a la ley de amor un valor absoluto ; *b*) la santidad de la verdad ; *c*) la dignidad de la persona humana, con aquello en lo cual se funda, la espiritualidad del alma y su destino eterno. Estos elementos implícitos del amor no son entendidos por todos de la misma manera. Pero hemos admitido, desde el principio, que el buen compañerismo humano no se funda en un mínimum teórico o especulativo que sea común. Por el contrario, «en otro sentido, hay mucho más que un mínimum común, puesto que, entre aquellos que, perteneciendo a familias religiosas diferentes, dejan pasar en ellos el espíritu de amor, los elementos implícitos del amor fraternal crean en los principios de la razón práctica y de la acción, frente a la civilización terrestre, una comunidad de semejanza y de *analogía,* que, por una parte, corresponde a la unidad fundamental de nuestra naturaleza racional, y, por otra, no afecta solamente a un número mínimo de puntos de doctrina, sino que hinca sus raíces en toda la serie de nociones prácticas y de principios de acción de cada uno». Crean, por lo tanto, «comunidad de analogía entre principios, movimientos y procedimientos prácticos, implícita en el reconocimiento común de la ley de amor, y correspondiente a las inclinaciones primeras de la naturaleza humana» [36].

35. Esta respuesta no se encontraba todavía en este libro, pp. 220-221 (traducción castellana, Ed. Ercilla, Santiago de Chile, 1947), pero está desarrollada en la hermosa conferencia pronunciada en el IV Congreso Mundial de las Creencias para la defensa de la persona humana, *Qui est mon prochain?*, publicada en la *Vie Intellectuelle,* 65 (1 de agosto de 1939), pp. 165-191. Se volvió a publicar, más resumida en *The Achievement of Co-operation among Men of diferent Creeds,* en *The Journald of Religion,* 21 (1941), pp. 364-372; *L'éducation a la croisée des chemins,* París, 1947, p. 23; y finalmente en un discurso pronunciado en la Unesco el día 7 de noviembre de 1947: texto en *Nova et Vetera,* enero de 1948, pp. 1-14. Ideas repetidas también en *Raison et raisons,* París, 1947, p. 331 ss.; *L'Homme et l'État,* París, 1953, cap. IV.

36. Art. de la *Vie Intell.*, p. 190. Parece que, dentro de otras categorías, la manera notable con la que el canónigo A. Dondeyne ha fundado la obligación y la posibilidad de la cooperación se parece mucho a esta posición de Maritain. Mostraba, en efecto, que,

Una sólida ontología, un intelectualismo sano impiden que Maritain nos proponga aquí un proceso de estilo kantiano, que encontraría por medio de los postulados de la razón práctica lo que no se alcanzaba mediante la razón especulativa. Sin duda alguna, Maritain no niega que la analogía de nociones prácticas refleje una analogía de nociones teóricas mediadoras entre la unidad de la naturaleza y de sus inclinaciones primeras, y los mencionados principios de acción. Pero no es nuestra intención prolongar en esta dirección las interesantes reflexiones que acabamos de resumir. Las prolongaremos, más bien, en la dirección, que nos es más familiar, de la eclesiología y del ecumenismo. Maritain, expresándose como filósofo, dirigiéndose a una mayoría de no católicos, parte de abajo; analiza descriptivamente lo que ocurre en los sujetos humanos que obedecen a la llamada de un compañerismo o de una comunidad de acción constructiva. Como teólogo (y por tanto partiendo y hablando *von dem christlichen her, von dem katholischen her*) se puede buscar un complemento a sus ideas viendo en qué consiste y cómo se interpreta esta asociación considerada en sus elementos objetivos y desde el punto de vista de la verdad de la doctrina católica, que nosotros tenemos por absoluta.

El mismo Maritain añadía que, para él, esta comunidad de analogía suponía «un primer analogado, pura y sencillamente, verdadero, y que, bajo formas más o menos perfectas y más o menos puras, todo lo que existe de amor auténtico, que actúa en el mundo por la reconciliación de los hombres y por el bien común de su vida aquí abajo, tiende implícitamente, en definitiva, a Cristo, conocido

en todo hombre y en la raíz de su acción, existe una intención de alcance universal. El hombre concreto sólo revela y realiza esta intención en una objetivación siempre superada por la intención, radicalmente universal, que la ha suscitado y que la anima y que, por encima de *esta* objetivación, suscita y anima otras objetivaciones. Ver su contribución en el volumen de donde está sacada la presente ponencia, pp. 107-122: *Tolérance et collaboration comme données philosophiques assumées par la foi.* Comparar con su trabajo en *Foi théologale et Phénoménologie,* París, CCIF, 1951, sobre todo en las pp. 35-36.

Citemos también a otros autores que llegan a conclusiones análogas: P. Ganne, *Christianisme et valeurs communes,* en *Équipes enseignantes,* Plan de travail 3.º trimestre 1949-1950, pp. 55-63; M.-D. Chenu, *Morale laique et foi chrétienne,* en *Cahiers Univ. cathol.,* diciembre de 1953, pp. 112-129: para nosotros, cristianos, Dios y Cristo están «implicados» (plegados dentro) en el imperativo de la conciencia. Pero la trascendencia de Dios hace, precisamente, que, aunque se halle presente en la naturaleza y en su movimiento, no intervenga *en el plano de ésta* y le deje, en este plano, una autonomía. El P. Chenu relaciona esta manera de ser las cosas con la situación de «Cristiandad profana» y con el modo de acción que es preciso utilizar en ella, a saber, el del testimonio. Se requiere una fe muy fuerte para animar nuestra acción fuera del marco estrechamente confesional, para inspirar esta acción y un respeto verdadero, en este plano, de los vaolres de existencia humana en los que nos encontramos unidos con los demás.

de unos, desconocido de otros» [37]. Mons. Roncalli (S. S. Juan XXIII), cuyo pensamiento hemos ya recogido, reflejando, como nosotros, esta comunidad de patrimonio en términos de principios elementales de carácter moral y religioso, decía, por su parte, que estos principios, «más o menos indeterminados en ciertos pueblos, confusos tal vez en otros, transfigurados (desfigurados) o contrahechos por la superposición de ulteriores raciocinios, son claros y resplandecientes para el espíritu de un católico, que lee en ellos la solución inmediata de los grandes problemas de la vida y de la historia» [38]. Queremos partir de la idea en la forma en que ha sido expresada por nuestros autores, incorporando aquí lo que ha sido dicho en otra parte sobre la cuestión del ecumenismo.

La Iglesia es una, pero con una unidad de plenitud. Es una totalidad orgánica, la única que es pura e íntegra, de numerosos elementos. Si la imagen no fuera tan material y materializante, se diría que la totalidad católica es como un haz de realidades que, desde la periferia hasta el centro, serían cada vez más específicas, cada vez más propia e íntimamente ligadas con la personalidad de la Iglesia. Ésta es única e indivisible : no hay más que un alma de la Iglesia, que anuda el haz orgánico de *todos* los elementos, y de ellos hace este cuerpo integral que es precisamente la Iglesia. Existe un vínculo, una reciprocidad entre esta alma de la Iglesia, que en definitiva es la inhabitación del Espíritu Santo en ella, y la integridad de los elementos que forman el cuerpo. Cuando no se dan todos los elementos en su pureza, no existe pura y simplemente la Iglesia, no existe pura y simplemente el don propio de la Nueva Alianza. Es posible, en cambio, que existan *elementos* del cuerpo de la Iglesia o del catolicismo fuera de él. Se encuentran entonces más o menos heridos, desfigurados, aspiran de por sí a su reintegración en el cuerpo al cual pertenecen, llegando, así, a la comunión con todos los demás elementos. Y no por eso dejan de ser elementos del catolicismo, pero situados en condición anormal. Si nuestro tema fuese aquí propiamente eclesiológico o ecuménico, seguiríamos paso a paso estos elementos, desde el centro hasta la periferia. Los más centrales son inalienables : arrastrarían consigo a todos los demás, como un tronco cuando se desplaza de su posición de equilibrio ; si el centro y criterio de la unidad se desplazara allá, en lugar de estar aquí, arrastraría consigo a todo el cuerpo, y la Iglesia, sencillamente, estaría allá, en lugar de estar aquí. Un poco alejados del centro, al que están vinculados los carismas supremos, están los sacramentos, el episcopado, que bastan, cuando se dan, para constituir una comu-

37. *Ibid.*, p. 191.
38. *Loc. cit.* en la nota 33.

nidad como Iglesia local [39]. Un poco más alejado, todavía, está el mínimum del bautismo y de la fe en el símbolo llamado de los Apóstoles, que basta para hacer que haya comunión cristiana. Más hacia el exterior, saldremos del terreno de lo positivamente religioso y cristiano, en una palabra, de lo que es designado globalmente como *sacra,* las cosas sagradas. Precisaremos en seguida en qué condiciones continúa el catolicismo fuera de este campo de las cosas sagradas o sobrenaturales, en el campo de la misma naturaleza. Antes de precisar más observemos sencillamente aquí que no se puede hacer comunión con los no católicos en el ejercicio de estas *sacra,* constitutivas y específicas de la misma Iglesia en su personalidad íntima, a saber, en el ejercicio del culto, el cual se basa en la profesión de los artículos de la fe. Cualesquiera que sean los accidentes que puede presentar la historia, la tradición católica ha excluido siempre, en principio, la *comunicatio in sacris:* no se pueden ejercer los actos propios y específicos de la Iglesia más que dentro de la Iglesia, con aquellos que son sus miembros y según la disciplina de la Iglesia [40].

Pero, tal como lo hemos visto brevemente más arriba, el catolicismo supera el campo estricto de las *sacra,* del sobrenatural positivo, y engloba la misma naturaleza, cuya salud e integridad fomenta, bien sea tratando de ordenarla según Dios, bien sea devolviéndole su propia imagen y comunicándole las energías que derivan de Jesucristo mediante los sacramentos y los otros canales de gracia. Por esto, Dios, que es el creador del hombre, ha querido ser también su legislador ; y así la Iglesia lleva consigo y transmite una parte de su tradición recibida de Dios, no solamente los artículos de la fe y los sacramentos de la gracia, sino las verdades de la ley natural [41]. La tradición de la Iglesia *(id quo tradit Ecclesia)* comprende los principios mismos de la naturaleza en cuanto ésta puede recuperar su verdad y su salud, es decir, puede hacerse conforme con la intención creadora. La gracia es inclusiva con relación a la naturaleza ; la Revelación del Verbo encarnado es inclusiva con relación a la verdad-

39. Ver nuestra *Note sur les mots «Confession», «Église» et «Communion»*, en *Irénikon*, enero de 1950, pp. 3-36.

40. Por esto también exige la Iglesia agrupaciones específicamente católicas cuando se trata no sólo de culto, sino de enseñanza religiosa y de educación. Cfr. *Codex Juris Can.*, c. 923, párr. 1, 1258, 1374, 2259; *Acta Ap. Sedis,* 1920, pp. 595 ss.; 1922, p. 8; para las escuelas mixtas en los países ortodoxos, cfr. la Instrucción de la S. C. de la Inquisición a los obispos griegos unidos, del 28 de agosto de 1900.

41. «*Lex nova, quae est libertatis .. est contenta praeceptis moralibus naturalis legis et articulis fidei et sacramentis gratiae*», santo TOMÁS, *Quodl. IV,* a. 13; comp. con SUÁREZ, *De legibus,* lib. 10, cap. 2, n. 5, 20 (debemos estas referencias, como muchas de la nota precedente, a *Um kirchliche Einheit, del* P. PRIBILLA, Friburgo en Br., 1929, el cual, en las pp. 241 ss., trata de la cuestión de una colaboración entre católicos y otros cristianos).

según-Dios de la creación, cuyo eterno artífice es el Verbo, que, viniendo a este mundo, ilumina a todo hombre [42]. Así es como la liturgia y los Padres comienzan su catequesis pascual, es decir, su enseñanza sobre la verdad de la Redención, por un capítulo sobre la creación o por un *Hexaemeron,* como lo hace, en el fondo, la misma Biblia (*Gén.* 1-3).

La doctrina católica considera que toda la creación, y, más particularmente, la creación espiritual, a la cual el hombre pertenece, forma un solo orden, en el cual los elementos inferiores reciben la integridad de lo que son, según la misma naturaleza de su relación y de su subordinación a los elementos superiores, y, en definitiva, a Dios. Es una tesis común de los Padres y de la teología que la naturaleza recibe su integridad y las fuerzas, que le permiten ser habitualmente fiel a su propia ley, sólo de la gracia. De esta manera, los principios de la vida moral, de la dignidad de la persona y del orden social son para el católico como una consecuencia, una aplicación, una dependencia de la fe y de la vida de unión con Dios en Jesucristo, *in quo omnia constant*. Pero estas cosas que, según el cristiano, son una consecuencia de su fe, están, en el orden de la naturaleza, en dependencia con respecto a su fe, por más que dependan de la obra de la Iglesia, no dejan de ser intrínseca y substancialmente naturales. De aquí que, por una parte, puedan ser obtenidas, por lo menos parcialmente o por momentos, por la acción natural de los hombres, y, por otra, cuando el cristianismo las realiza o las propone, son fácilmente para los hombres como un ideal natural y como una regla deseable. El fiel, habiendo recibido de su cristianismo la idea y una realización, por lo menos parcial, de lo que, en sí mismo, no es, después de todo, más que una humanidad y una razón plenamente conformes con su naturaleza, puede presentarse ante los que no comparten su fe católica, o ni siquiera su fe cristiana, o, tal vez, ni tan sólo explícitamente su creencia en Dios, con un programa de humanidad y de civilización en el que los demás reconocen sus propias aspiraciones. En este terreno, puede comunicarse en esfuerzos y, muy ampliamente, en ideas, con todos los hombres que, sin compartir positivamente su fe, son para cualquier hombre, verdadera y plenamente hombre. Podrá incluso suceder, porque los católicos con frecuencia son menos buenos que su Iglesia,

42. En esta perspectiva, se podría dar un sentido verdadero a esta respuesta de Jules Ferry, a quien se había preguntado qué moral se enseñaría en las escuelas: «Se trata de no mostrar a las inteligencias jóvenes más que esta verdadera y pura luz que, desde el origen del mundo, según una gran palabra, es la luz que ilumina a todos los hombres» (Discurso de 10 de diciembre de 1880 en el Senado; citado por G. Weill, *Histoire de l'idée laïque en France au XIXe siècle,* París, 1925, p. 278).

y los otros mejores que la suya, podrá suceder, decimos, que otros hayan visto mejor o hayan realizado mejor que nosotros tal o cual aspecto del ideal humano, y que podamos aprender de ellos ciertas riquezas de nuestra herencia. Pero dejemos los accidentes, de que está llena la historia, y quedémonos en lo que interesa a nuestro tema. Existe un terreno — llamémosle el *terreno del Decálogo* — que, por la condición esencial de la creación, es un terreno de Cristo, un terreno de Iglesia, algo que pertenece al catolicismo, pero que es también, por su naturaleza intrínseca, un terreno común a todos, en el cual todos, en la medida en que comprenden y respetan esta naturaleza, pueden cooperar. Este terreno común lleva esencialmente consigo lo que Maritain enunciaba bajo el título de elementos implícitos del amor, en el que se expresan las aspiraciones radicalmente semejantes de la naturaleza humana : existencia de Dios y fundamento de todas las cosas en Él, respeto de la verdad, dignidad de la persona humana.

Este «terreno del Decálogo» coincide, también, exactamente, con aquel en el cual los hechos mencionados precedentemente nos muestran que la Iglesia acepta e incluso aconseja la cooperación [43]. Tenemos, pues, por lo menos, una aproximación de la respuesta a nuestra cuestión : sabemos en qué terreno objetivo pueden los católicos aceptar el pluralismo, es decir, una colaboración, para la edificación de la obra humana, con hombres que tienen posiciones religiosas o filosóficas diferentes de las suyas. Es el terreno de la ley natural o del Decálogo. Tratemos ahora de precisar en qué condiciones subjetivas pueden los católicos emprender como tales una colaboración extendida.

Estas condiciones nos parece que consisten, principalmente, en estos dos puntos : ser fiel a sí mismo, evitar el equívoco [44].

Si uno no es fiel a sí mismo, se daría, no una cooperación, sino una absorción ; no sería una colaboración católica lo que uno aportaría, uno no estaría presente como católico. Esto supone, *del lado de aquellos con quienes eventualmente colaboramos,* que respeten efectivamente en nosotros nuestra cualidad de católicos, que nos acepten con nuestro catolicismo, según lo que este catolicismo es en sus afirmaciones y en sus exigencias. Esto es algo que, para tomar un

43. Es interesante anotar aquí una posición muy semejante de parte de las Iglesias ortodoxas, cuyos principios eclesiológicos tienen tantos puntos comunes como los de la Iglesia católica. Ver, por ejemplo, V. SESAN, en *Procès-verbaux du Premier Congrès de Théol. orthod. à Athènes, 29 nov. 6 déc. 1936,* Atenas, 1939, p. 294; C. LIALINE, *L'Action de l'Orthodoxie,* en *Qu'est-ce que l'Orthodoxie?,* Bruselas, 1945, pp. 212 ss.; y las reacciones ortodoxas que siquieron a la Conferencia de Amsterdam, de 1948.

44. Se pueden releer sobre estos temas las páginas 67 y sig. de E. GILSON. *Pour un ordre catholique,* París, 1934. Nos hemos aprovechado de ellas aquí.

ejemplo actual, muchos de aquellos con quienes los católicos colaboran en Francia en el terreno político, pierden de vista cuando se trata de las escuelas cristianas. Un gran número, incluso entre los mejor intencionados, no han querido ver en esta cuestión más que una cuestión de personal y de condiciones económicas, cuando lo esencial es, teóricamente por lo menos, el ideal de una educación total y homogénea en el sentido de la fe. Es preciso, también, que los católicos puedan realmente proponer su concepción del fin y de los medios, quedando bien claro que no tienen la pretensión de imponerla a los demás. Es preciso, finalmente, que aquellos con los que estamos dispuestos a cooperar, eviten suprimir, por otra parte, un elemento esencial de este catolicismo, cuya aportación y cooperación dicen ellos que desean, y eviten también introducir bajo mano, como se dice vulgarmente, aun sin mala intención, condiciones o consideraciones que se opusieran a tal o cual punto de doctrina que afectase directamente a la misma Iglesia [45].

Del lado de los católicos, el deber de ser fieles a sí mismos, de evitar el diluirse, exige que, en la medida en que dejen la protección de su grupo, el codo a codo católico, se preocupen por reforzar sus convicciones y por interiorizar, en mayor grado, sus principios. La «salvaguarda de la fe», de la que hablan muchos de los documentos citados más arriba, puede ser buscada en dos líneas, ninguna de las cuales tiene que serlo con exclusión de la otra; puede ser buscada desde fuera, mediante las organizaciones: este era el objetivo de muchas «obras» del siglo XIX; y puede ser buscada desde dentro, mediante una inyección más fuerte de vitalidad cristiana y de convicciones, mediante un catolicismo más vitaminado. Una ley general, que se verifica con frecuencia en la historia de la Iglesia, es que cuanto mayores son la expansión de la vida en las fronteras y la tarea misionera, tanto más se debe intensificar la vida y religarla con sus centros. Y la Acción Católica, forma nueva de una *influencia* sin *poderes* de la Iglesia sobre el mundo, no por casualidad, sino por una exigencia orgánica, es, ante todo, una escuela de formación de las conciencias. Ni es tampoco casual que muchos textos pontificios recientes, de tono parecido a los que recomiendan la cooperación, destaquen valores nuevos de espiritualidad, en el sentido de la iniciativa y de una colaboración intrépida y creadora en la organización del mundo [46].

45. Se podría ilustrar este punto con el ejemplo de la suspensión, en 1924, de la cooperación que los católicos ingleses habían prestado a la *Conference on Christian Politics, Economics and Citizenship:* ver sobre el tema la carta de los obispos de la provincia de Birmingham, de 12 de febrero de 1924 (en *Docum. cath.*, XI [1924], col. 1246-1248).

46. Cfr. en particular S. S Pío XII, Discurso de Pentecostés de 1941 (Ed. de la Action Populaire, n. 26); Radiomensaje de Navidad de 1942 (*id.*, n 25-26). Ver en nues-

Estos mismos textos pueden ser para nosotros una garantía de que la lealtad incondicional de los católicos a su fe y a su Iglesia no impedirá, por su parte, una total lealtad al mundo. Esta condición es tan necesaria como la otra ; pero no es éste el lugar de desarrollar toda una filosofía de la actitud del cristiano con respecto a las cosas y al mundo.

Evitar el equívoco, decíamos también. Esta segunda condición la cumplirá el católico si ha cumplido la primera, que consistía en ser fiel a sí mismo, en presentarse y en actuar según las exigencias leales de lo que él es. Pero deberá procurar discernir bien la *idea* del encuentro que le es propuesto y, si se trata de colaborar con una institución, la ida de esta institución : porque una institución está constituida y animada por una idea-fuerza que supera y domina a los hombres que forman parte de ella. La idea real puede encubrirse debajo de apariencias más honrosas que ella. Podríamos sencillamente ser utilizados para aumentar el crédito o la influencia de un organismo, en el cual, realmente, no podríamos hacer nada. Podríamos servir de rehenes, ser impotentes para hacer oír nuestros puntos de vista. Hay que ver, al principio, y volver a considerar sobre la marcha, si nuestra libertad es respetada, y si quedan garantizadas las condiciones de una colaboración que nos permita seguir siendo plenamente lo que somos.

En concreto, por lo demás, nuestra independencia, como también la eficacia de nuestra aportación católica, dependerá mucho de la fuerza de nuestras convicciones y de lo que valgamos, no sólo religiosamente, sino humanamente, e, incluso, técnicamente. La eficacia de la irradiación y la independencia espiritual están en proporción con el valor humano, con la competencia y con la lealtad del juego limpio : esto no es sólo un axioma admitido en los ambientes de Acción Católica, sino un hecho de experiencia. Una vez más, la doble lealtad a Dios y a los hombres, a la Iglesia y al mundo, es la ley paradójica de nuestro testimonio y de la eficacia de este testimonio.

Es, evidentemente, indispensable que encontremos también, en aquellos con quienes colaboramos eventualmente, un respeto igual por la verdad. Es imposible una colaboración sin equívoco con hombres que tengan de la verdad una noción relativa, cambiante o dialéctica. Por ejemplo, con los partidarios decididos del maquiavelismo ; por ejemplo, con los nazis con su idea de una verdad dinámica, determinada por el interés o por el instinto del *Herrenvolk;* por

tros *Jalones para una teología del laicado,* Ed. Estela, 1963, pp. 552-55, un florilegio de textos del Magisterio pastoral en este sentido. Existen otros, que hemos recogido con posterioridad.

ejemplo, los marxistas con su crítica de la «cosa en sí» y su concepción dialéctica de la verdad, finalizada por el movimiento de la historia, interpretado según su doctrina. Es un punto admitido en el pensamiento y en la práctica católicos que, con los marxistas, se puede cooperar en vista de objetivos precisos y limitados (socorros a los huelguistas, revisión de salarios, por ejemplo), pero no de una manera total y permanente para la realización de un orden humano y social, sobre cuyas finalides, bases y medios, estamos de acuerdo de una manera excesivamente fragmentaria e insuficiente.

* * *

Para concluir este estudio diremos algunas palabras sobre una condición del pluralismo de la que habríamos hablado con más amplitud y habríamos colocado en el centro mismo de nuestra exposición, si la distribución de las ponencias de estas jornadas no hubiese llevado a tratar, muy abundantemente, de la cuestión de la tolerancia. Esta condición del pluralismo consiste en que se renuncia al totalitarismo, es decir, a la pretensión que llevaría a la autoridad política soberana a determinar y, en consecuencia, a modelar, la personalidad total del hombre.

La necesidad de esta renuncia al totalitarismo es evidente por lo que toca al Estado o a los organismos reguladores de la sociedad política. Pertenece al pluralismo, como doctrina política, justificar, ilustrar este punto, incluyendo eventualmente en esta justificación e ilustración una crítica o una revisión de la noción de soberanía, y no omitiendo la respuesta a la dificultad que puede provenir de las exigencias de la unidad moral de la nación. Este no es nuestro terreno.

En cambio, no podemos evitar preguntarnos, para terminar, cómo se compagina con el pluralismo el totalitarismo de la fe. Porque existe un totalitarismo de la fe, e incluso un totalitarismo de la Iglesia, dado que la fe pretende ser una verdad última y absoluta, y que la Iglesia reivindica el deber y el derecho de formar a todo el hombre, de determinar y de modelar la personalidad total del hombre.

Esto es verdad, pero hay que ver en qué condiciones. La fe, cuya formulación la Iglesia regula, y cuya gracia la Iglesia comunica en sus sacramentos, quiere ciertamente modelar la personalidad total, pero basándose en la adhesión libre de la persona ; y la adhesión libre es un acto en el cual, bien sea mediante una elección nueva y deliberada, bien sea mediante una elección deliberada y renovada para ratificar un estado de hecho, esta persona se realiza a sí misma

de la manera más radical y más definitiva. Si luego, como es normal, esta fe, personalmente interiorizada, se hace conquistadora y trata de transformar otras vidas, incluso estados de cosas e instituciones, según sus propias exigencias, esto lo realizará sólo mediante la irradiación y la comunicación espiritual de convicciones. El mismo magisterio de la Iglesia carece de *poder* sobre los hombres no fieles; pero puede ejercer, y ejerce sobre ellos, una real autoridad espiritual, mediante un testimonio que es objeto de la ayuda del Espíritu Santo, tanto en sí mismo como en las conciencias que alcanzan este testimonio. La libertad del acto de fe, según la doctrina de la Iglesia, es tal, que se ha creído poder encontrar en sus exigencias y en lo que ella implica un fundamento favorable a la idea de tolerancia [47].

Existe, en realidad, una intolerancia de la Iglesia que no hay que discutir y que, por nuestra parte, reivindicamos íntegramente. Es la que ejercen su magisterio y todas y cada una de las conciencias de sus fieles en particular, en el orden mismo de la fe. La Iglesia, como organismo viviente en la verdad de la fe, mediante la gracia del Espíritu Santo que habita en ella y la dirige, no puede menos de condenar y de expulsar de su seno el error. ¿Pero tiene que recurrir a medios diferentes de los que le son propios, a medios que no sean espirituales, los cuales no excluyen, desde luego, que se aplique a sus miembros la fuerza de la sanción, pero de sanciones espirituales? La Iglesia no renunciará jamás al totalitarismo de la fe, a la intransigencia y a la intolerancia de la verdad; pero, puede renunciar, sin renegarse en nada ella misma, a ejercerlas por medios diferentes de los espirituales, por un camino que no sea el camino de las conciencias.

En esta perspectiva responderemos, por nuestra parte, a una objeción cuya fuerza nos ha detenido un momento. Esta objeción proviene del paralelismo existente entre los males corporales y los males espirituales, entre los cuales el error, en general, y el error religioso, en particular, es sin duda el peor. ¿Se permitiría que se propagase, dicen, el alcoholismo, la tuberculosis, la poligamia, la prostitución, con libertad, por escrúpulos mal enfocados de ejercer una coacción? ¿Por qué entonces se da libertad al error, que es algo incomparablemente más nocivo? El paralelismo vale en ciertos aspectos, pero no en todos, porque se da un cambio de esfera, que hay que tener en cuenta. Por haber ignorado este cambio y haber tratado como homogéneas, en el sentido estricto de la palabra, cosas que no lo son, se atribuyó con frecuencia al papa, en la Edad Media, un

47. Cfr. J. LECLERCQ, *État chrétien et liberté dans l'Église*, en *Vie Intellect.*, febrero de 1949, pp. 99-111. Ver también la ponencia del P. LÉONARD, en la publicación de la que está sacado este estudio.

poder temporal que no tiene y que todo el mundo, después, le niega, en nombre del siguiente razonamiento: quien tiene el poder superior tiene también el inferior; si el papa tiene la plenitud del poder *in spiritualibus,* con mucha más razón lo tiene *in temporalibus.* Este razonamiento puramente dialéctico olvida solamente una cosa, y es que lo espiritual no es un grado superior de lo temporal, sino un orden propio y positivo, positivamente definido y establecido por la Palabra de Dios. Lo espiritual, que es superior *toto coelo* a lo temporal, puede muy bien serle inferior en el orden propio de lo temporal, por ejemplo, en el uso de la coacción. Hay incluso textos del Evangelio que dicen esto explícitamente... Se comprende muy bien que el poder temporal, que dispone de la espada para castigar a los que obran mal (*Rom.* 13, 1-7), prohíba con coacción cosas directamente contrarias al derecho natural (y, en consecuencia, a la ley del Decálogo). Pero *esta forma de coacción,* si es verdad que pertenece al poder natural de los príncipes, no pertenece a la autoridad espiritual de la Iglesia, la cual sólo dispone de una autoridad espiritual y de sanciones espirituales. Esta forma de coacción no le pertenece, porque no le ha sido dada. La intolerancia dogmática de la Iglesia es una cosa santa, pero tiene su propio orden en donde se ejerce. Esto hay que dejarlo bien sentado.

La Iglesia, por lo demás, admite, como se sabe, lo que se llama *la tolerancia civil* [48] Sobre este punto no hay problema. Al socaire de esta «tolerancia» de hecho, es admitido el pluralismo religioso y filosófico, y puede realizarse una amplia colaboración en el terreno y en las condiciones que hemos intentado definir.

Vuelve, con todo, a plantearse, a raíz de lo que se llama el Estado católico: el Estado que, admitiendo oficialmente el destino sobrenatural del hombre, profesa obediencia a las normas de la Iglesia en materia de verdad espiritual y aplica sus medios de Estado, y, en consecuencia, la coacción de sus leyes y, eventualmente, de sus sanciones, para obtener la aplicación de las normas eclesiásticas.

Un debate monumental se abre, con esto, ante nosotros, al término de un estudio ya largo. No entraremos en él. Además, hemos dado ya más arriba una visión sumaria de las posiciones que toma-

48 Ver, en primer lugar, S. S. Pío XII, Discurso a la Rota, 6 de octubre de 1946 (*Docum cath.*, 1946, col. 1187); A. Vermeersch, *La tolérance,* París, 1912; Y. de la Brière, *A propos de la tolérance civile. Le droit supérieur de la vraie religion et les nécessités de la paix publique,* en *Miscellanea Vermeersch,* Roma, 1935, t. II, pp. 171-186; M. Pribilla, *Dogmatische Intoleranz und bürgerliche Toleranz,* en *Stimmen der Zeit,* 144 (abril de 1949), pp. 27-40 (trad. francesa en *Unité chrétienne et Tolérance religieuse,* París, 1950, pp. 147-172).

ríamos en él. Digamos solamente que, en efecto, es concebible que, en una sociedad unánimemente católica, que pretende ser unánimemente católica, la ley espiritual tome la forma de una ley civil, provista de las sanciones que convienen a tal clase de ley. Pero nos parece muy discutible hacer de este estado de cosas una exigencia al menos teórica de la misión de la Iglesia, y del carácter absoluto de la verdad revelada que se le ha confiado. Repitámoslo: lo que esta misión y este carácter absoluto de la verdad revelada exigen por sí mismos es que se tienda a realizar la subordinación de las obras humanas al único fin último, que es sobrenatural. Esto es precisamente lo que exige la tesis: ni más ni menos. Que esto se realice por vía de subordinación del Estado a la *jurisdicción* de la Iglesia, como un poder se subordina a otro poder, esto es, repitámoslo, una de las hipótesis que la historia ha realizado; en esta hipótesis la Iglesia ha encontrado una satisfacción muy amplia, pero no está ligada a ella por un vínculo esencial, cuyo enunciado tenga un valor propiamente dogmático. Sin duda, ninguna de las teorías propuestas hasta el momento es plenamente adecuada a la realidad de las cosas; pensamos, con todo, que la teoría, llamada del poder directivo, está más cerca de la verdad, por cuanto expresa, independientemente de toda situación histórica o de las conveniencias pastorales, las exigencias de la pura esencia de la Iglesia. En todo caso, la presente cuestión se disputa en el terreno de las relaciones de la Iglesia con el orden temporal. Esta cuestión, como muchas otras, no tiene posibilidad de ser bien abordada, y, luego, bien resuelta, mas que si el teólogo tiene, además de la formación y de la información estrictamente dogmáticas, una buena formación y una buena información históricas. La primera le permite poner lo absoluto en el lugar que le corresponde, pero la segunda es necesaria para poner lo relativo en el lugar en que está: cosa indispensable si se quiere evitar la absolutización de lo relativo.

ADDENDUM. NUEVOS TEXTOS DE PÍO XII

Tanto un sobrenaturalismo unilateral que no quiera en modo alguno tener en cuenta tal disposición de ánimo (=apoyarse, para construir la paz, en la *verdad,* en los hombres, y no en los sistemas económicos o nacionalistas) so pretexto de que vivimos en el mundo de la redención y, por lo tanto, sustraídos al orden de la naturaleza, como el pretender que se reconozca como «verdad histórica» el carácter colectivista de aquel sistema, en el sentido de que también él corresponda al querer divino, son errores que un católico no puede en modo alguno aceptar. Otro es el recto camino. En ambos campos son millones los que han conservado, en grado más o menos activo, la huella

de Cristo: ellos, no menos que los fieles y fervorosos creyentes, deberían ser los llamados a colaborar para establecer una nueva base de unidad de la familia humana... (Radiomensaje de Navidad de 1954. *Colección de Encíclicas y Documentos Pontificios,* Madrid, 1955, pp. 1629-1630.)

¿Quiere esto decir que no se puede colaborar al servicio de la comunidad mundial dentro de instituciones en que Dios no es reconocido expresamente como el autor o el legislador del universo? Es necesario distinguir aquí los grados de cooperación. Sin olvidar, en efecto, que su fin último es contribuir a la salvación eterna de sus hermanos, el cristiano habrá de recordar que el advenimiento del reino de Dios en los corazones y en las instituciones sociales requiere muy a menudo un mínimo de desarrollo humano, simple exigencia de la razón, a la que todo hombre se somete normalmente, incluso si no cuenta con la gracia de la fe. El cristiano estará, por tanto, pronto para trabajar por el alivio de todas las miserias materiales, por el desarrollo universal de un enseñanza básica, en una palabra, en todas las empresas que tiendan directamente a mejorar la suerte de los pobres y de los desheredados, seguro de que con ello cumple un deber de caridad colectiva, de que prepara el acercamiento de un mayor número de hombres a una vida personal digna de tal nombre, de que favorece así su entrada espontánea en el gran concierto de esfuerzos que les lleven hacia una situación mejor, que les permita mirar a lo alto, acoger en ellos la luz y adherirse a la única verdad que realmente les hará libres (cfr. *Jn.* 8, 32).

(...) De ahí que la cooperación de los católicos sea deseable en todas las instituciones que respetan, en la teoría y en la práctica, las exigencias de las leyes naturales (...).

Los católicos encontrarán en los organismos, que se proponen un fin humanitario universal, almas generosas y espíritus superiores que son capaces de elevarse por encima de las preocupaciones materiales, de comprender que un destino realmente colectivo de la humanidad supone el valor absoluto de cada una de las personas que la constituye, y el establecimiento, más allá del tiempo, de la verdadera sociedad, de la que la comunidad terrena sólo puede ser reflejo e imagen. (Discurso a la XI Asamblea Plenaria de Pax Romana, 28 de abril de 1957. *Ecclesia,* 11 de mayo de 1957, núm. 826, p. 526.)

Para terminar, Nos os damos dos directrices: en primer lugar, colaborad con los movimientos y organizaciones neutras y no católicas en la medida en que, de este modo, sirváis al bien común y a la causa de Dios. En segundo lugar, participad aún más en las organizaciones internacionales. (Discurso al Segundo Congreso mundial del Apostolado de los Laicos, 5 de octubre de 1957. *Ecclesia,* 19 de octubre de 1957, núm. 849, p. 1191.)

Actitudes del cristiano en un mundo dividido

I

Unidad en la trascendencia de la fe [1]

Se ha dicho con frecuencia que los hombres se oponían menos por las ideas que por la mentalidad, es decir, por la manera de sentir y de abordar todas las cosas, incluso las mismas ideas. Sociólogos como Hauriou o Delos han introducido esta noción de mentalidad hasta en la misma definición de la nacionalidad, y los que han vivido en el extranjero están dispuestos a darles razón... Pero es oportuno considerar las cosas desde el punto de vista de los mismos católicos.

Hasta estos últimos años, en Francia, la cuestión religiosa inspiraba secretamente, y tal vez abiertamente, todas nuestras divisiones políticas. La frase de Poincaré a Charles Benoît — «entre usted y yo hay toda la cuestión religiosa» — ilustra el hecho con el que chocaron, bajo León XIII, los «ralliés» [2], y con el que, luego, hemos chocado tantas veces, dado que las palabras «República» y «republicano» tenían un sentido ideológico y dogmático que desbordaba su sentido constitucional o incluso político. Tenían un sentido que implicaba una actitud religiosa anticatólica. Los protestantes podían ser «republicanos», pero no lo podían ser los católicos. Era la cuestión religiosa la que dividía a los franceses, incluso dentro de la política.

Ahora se nos reconoce la cualidad de republicanos, siempre y cuando queramos reivindicarla sinceramente. Dentro de la vida po-

1. *La Vie Intellectuelle,* febrero de 1948, pp. 36-38.
2. Los que se incorporaron a la vida pública francesa, aceptando la forma republicana. *(N del T.)*

lítica francesa e, incluso, en la vida interna del catolicismo, es una novedad de gran alcance, una libertad y una conquista que no nos debemos dejar arrebatar. En el fondo, la palabra «republicano» ha experimentado, con cien años de retraso, una evolución semejante a la que sufrió la palabra «patriota», que, en 1789 y 1793, había sido una especie de equivalente. Este último título, de todas maneras, nadie nos lo disputará. Más bien estamos inclinados a merecerlo demasiado...

Si la cuestión religiosa dividía a los franceses dentro del campo político, era debido a que los católicos, con pocas excepciones, eran políticamente unánimes. Es verdad que, cuanto más de cerca se mira la realidad, más se percibe que las excepciones fueron múltiples; sin embargo, el conjunto aparecía homogéneo. Si nuestra situación ha cambiado en la vida pública de la nación es que nuestra unanimidad política se ha cuarteado Esto — ¿quién lo duda? — representa un bien, una cancelación de hipoteca, una liberación, de la que la generación más joven, a la que en conjunto el nombre de Maurras ya no dice casi nada, no puede darse idea. Una vez más, la generación joven recoge lo que sus antepasados sembraron, de la misma manera que estos antepasados recogieron, a su vez, en su tiempo, el beneficio de otros trabajos.

Pero, en la misma medida en que se ha disuelto la homogeneidad política de los católicos, se corre el riesgo de que aparezca un peligro contrario y correlativo: el peligro de que no sea ya la cuestión religiosa la que divida a los franceses, sino que sea la cuestión política la que, determinando y animando «mentalidades diferentes», divida a los católicos en el seno de la religión.

Para nadie es un secreto que, en la masa católica, y al socaire de una libertad de la que los no católicos no llegan a hacerse una idea exacta, existe una gran variedad de tendencias y de corrientes. Es legítimo y es normal, y contribuye a la hermosura y a la riqueza de la Iglesia, y así lo han proclamado, muchas veces, teólogos como santo Tomás y los papas. Nadie, por lo menos en principio, puede ir contra esto. Desde el punto de vista político, habrá siempre lo que se puede llamar, pese al carácter desagradable de este vocabulario, católicos de derechas y católicos de izquierdas. Y como quiera que las derechas y las izquierdas se caracterizan, sobre todo, por mentalidades diversas, habrá siempre, entre los católicos, tendencias diferentes, cuya influencia se hará sentir hasta en la manera de abordar, de pensar, de exponer y de defender la doctrina. La relación entre ciertas actitudes doctrinales y una posición política es algo que sería fácil de justificar mediante razones, y más fácil todavía de establecer inductivamente, partiendo de los hechos.

De esto, según creemos, se sacará la conclusión siguiente : lo que hay que hacer, sobre todo, es invitar a los católicos a un culto activo, eficaz, de la trascendencia del Evangelio y de la fe. Por encima de toda mentalidad, comulgamos en realidades y en afirmaciones que son la substancia misma de la Tradición : lo que nos ha sido entregado para que vivamos de ello. Y esta trascendencia sólo se encuentra buscando muy arriba las realidades y las afirmaciones cristianas, lo más cerca posible de su fuente. En este sentido, es corriente referirse a santo Tomás, a quien se deben lo esencial y lo más precioso de la formación intelectual. Pero se sabe, también, que hacer del mismo santo Tomás la norma literal o la traducción sin más de las afirmaciones cristianas sería renunciar a remontarse hasta la fuente, que es anterior a santo Tomás y está situada más arriba que él.

Los católicos pueden encontrarse y realizar su unidad en un cristianismo, en una piedad, y, ante todo, en una teología, familiarizada con sus fuentes. Estas fuentes son ya conocidas. Son principalmente : la realidad misma de la vida cristiana vivida comunitariamente bajo la dirección del Magisterio, es decir, del cuerpo episcopal, centrado en torno a la Sede de Roma ; la Biblia, la liturgia y los Padres, y, luego, los teólogos más admitidos, los cuales son ya menos fuentes que usuarios, como nosotros, de las fuentes, gracias a las que ellos valen lo que valen. Cuando todos nosotros frecuentemos diariamente estas fuentes, cuando habitemos verdaderamente en estos «lugares», cuando la Biblia haya vuelto a ser verdaderamente la matriz de nuestro propio pensamiento, entonces sabremos cuán trascendentes son la fe y la realidad cristianas por encima de las actitudes particulares, con frecuencia más humanas que cristianas, en el plano de las cuales nos oponemos. Subsistirán entre nosotros las diversidades, pero no serán ya oposiciones, porque serán y querrán ser relativas, como quiera que existe primeramente una comunión más profunda, vivamente percibida.

Afortunadamente, esta vuelta a las fuentes, que Pío X ya preconizaba, es la característica común de todo lo que vale, de todo lo que aporta algo en el esfuerzo católico actual, tanto apostólico o pastoral, como teológico. De manera que, normalmente, nos hallamos en camino hacia una unidad mayor, adelantando y acercándonos cada vez más a los pastos de Cristo, de quien todos somos ovejas, al bajar a las fuentes o al ascender hacia ellas («bajar» o «ascender» son formas figuradas de hablar, que dependen de imaginar la fuente como un hontanar o como un salto de agua viva en la montaña).

II

La fraternidad universal [3]

Un ideal cristiano... y también laico...

Se ha citado a menudo la frase de Chesterton, transformándola un poco, sobre el mundo moderno lleno de verdades cristianas que se han vuelto locas. Parece, en efecto, que el mundo moderno se caracteriza por una especie de estallido de la verdad que en el medievo había tenido la ambición de contener en un cuerpo único, el de la «república cristiana» o Cristiandad. La Edad Media terminó con una especie de dislocación o de descuartizamiento. Su gran sueño de unidad tuvo la grandeza de haberse realizado en un momento, por lo menos en los límites del Occidente; pero se cuarteó en un siglo que nuestros manuales de Historia nos han enseñado, desde la infancia, que es el del Renacimiento, de la Reforma y de los grandes descubrimientos; estos descubrimientos fueron múltiples, como sabemos: la imprenta, América, etc. Pero el mayor fue, sin duda, el que el hombre hizo de sí mismo. Se demostró que las fronteras y las posibilidades de la humanidad eran más anchas de lo que se había creído. Las fuerzas espirituales cristianas que habían animado y llenado la vieja unidad católica se vieron como desbordadas por las tareas de un mundo nuevo, para el cual se abrían espacios gigantescos, en los cuales aparecían, como inmensas cavernas, problemas desconocidos hasta entonces. El mundo nuevo, salido de la irrupción de exigencias nuevas y de la súbita ampliación de perspectivas, se llevó del viejo hogar católico toda clase de ideas y de valores, y de ellas vivió, no sin deformarlos, pero también, con frecuencia sin desarrollarlos. Veremos que la idea de fraternidad universal es una de estas verdades.

Se empleó tiempo en explorar el campo ampliado de la humanidad nueva, en hacer llegar hasta el nivel de estos nuevos datos la conciencia que los cristianos han tenido siempre de que todos los hombres son hermanos. Esta conciencia era, ciertamente, muy profunda. Pero, precisamente, las ideas o los sentimientos muy profundos carecen a veces de medios o de intermediarios para salir a la superficie, al plano de la historia y de la vida práctica. No son precisamente las ideas o los sentimientos sublimes lo que nos falta, sino imagi-

3. *Messager du Sacré-Cœur*, julio-agosto de 1949, pp. 249-253.

nación, audacia y voluntad decidida de traducirlos en hechos en el plano de la vida banal, que es la que, en concreto, viven los hombres. Por esto los cristianos se han visto superados, a veces, en la puesta en práctica de ideas sacadas de su tesoro, por aquellos que viven de estas ideas, pero fuera del marco de la Iglesia.

No es que los cristianos no hayan hecho nada, ni mucho menos. La Iglesia, por su carácter supranacional, por sus misiones, por el igualitarismo radical de su oración y de sus sacramentos, por sus dogmas de la paternidad de Dios, de la rendición universal, del Cuerpo místico, de la Comunión de los santos..., ha seguido siendo el primer testigo de la fraternidad universal de los hombres. Esto es innegable.

Pero es también un hecho que, en el plano práctico, esta idea de fraternidad ha sido propagada, y que se han tomado ciertas iniciativas para esta propagación, por «laicos», es decir, por hombres para los que la Iglesia era una extraña y, a veces, incluso, según pensaban ellos, una enemiga. La idea de la fraternidad viene, ciertamente, del Evangelio, y el Evangelio ha sido aportado a los hombres en y por la Iglesia. Nadie negará, con todo, que en la idea de fraternidad que anima a nuestros contemporáneos, los teóricos revolucionarios, los francmasones, los filósofos del siglo dieciocho, no cuenten algo. Y cuentan algo también los grandes «laicos», a los que ha sido preciso atacar, porque ellos nos atacaban: P. Bert, Lavisse, F. Buisson, F. Pécaud, sin olvidar a los políticos que no brillaban por ser cristianos, L. Bourgeois, Viviani, Jaurès, y a los escritores que no son ciertamente recomendables en todos los aspectos, tales como V. Hugo, Zola, incluso Voltaire...

La verdad es que la gran idea cristiana de fraternidad universal, realizada con más o menos fortuna en la sociedad restringida y cerrada de la Edad Media, quedó plantada, en el momento del estallido del siglo XVI, en una tierra que quería ignorar la bendición de la Iglesia, y en esta tierra creció y dio fruto. Esta idea ha sido el alma de un mundo salido de gérmenes cristianos, pero que no querían reconocer más que al hombre; de un mundo que, dando la espalda a Dios, se interesó apasionadamente por el hombre, por la suerte del hombre *en esta tierra*. ¿No fue por ventura la Revolución de 1848 la que corrigió y completó la célebre divisa de 1789, convirtiéndola en Libertad, Igualdad, *Fraternidad?* De modo que el ideal de fraternidad universal que hoy actúa en los espíritus, si es verdad que, en definitiva, procede de nuestro Maestro, Jesucristo, procede también en parte, a título inmediato, de un mundo que rompió con el cristianismo y que estableció con frecuencia una lucha abierta con la Iglesia de Jesucristo.

Hay en esto un hecho trágico, cuyo escándalo sentimos dolorosamente, y que existe, por desgracia, también en otros terrenos. Forma parte de esta gran tragedia de la unidad perdida, del estallido de la verdad, que he evocado antes. ¿Cómo se ha llegado a una situación en la que fueron los hombres que se oponían a la Iglesia y luchaban contra ella los que reivindicaron y convirtieron en hechos un ideal radicalmente cristiano? Pero preguntémenos también: ¿cómo podríamos asistir a estos esfuerzos nosotros, los que sabemos verdaderamente de dónde vienen y a dónde van, sin querer tomar parte en ellos, y tomar parte según lo que somos y lo que llevamos en nosotros, es decir, como «sal de la tierra»?, No, ciertamente, para asumir la dirección por vía de autoridad, lo cual sería un clericalismo que nosotros mismos declaramos superado; sino para tomar nuestra parte en el esfuerzo de los hombres para aportar al mundo este «suplemento de alma» de que, según afirmaba H. Bergson, en 1932, tenía necesidad su «cuerpo crecido».

La parte propia de los cristianos

Si la fraternidad de los hombres ha sido siempre un ideal y un deber, se impone hoy más que nunca, especialmente como fraternidad *universal*. Hemos entrado, efectivamente, en una era en la que los problemas humanos sólo se pueden considerar a escala cósmica, mundial, ecuménica, universal. Decir esto es una banalidad, pero es que no ha entrado suficientemente en nuestra conciencia viva: el avión ha empezado a eliminar el obstáculo de las distancias. Se acerca el momento en que se empleará menos tiempo para ir de París a Londres del que emplean muchos trabajadores cada mañana para ir a su despacho o a su fábrica. Brasil o Argentina están a veinticuatro horas de distancia, y pueden llegar allí los diarios o revistas de París o de Londres casi con la misma rapidez con que llegan a un pueblo de provincias.

No digamos que esto interesa a un número muy restringido de personas, porque esto cambia ya, desde ahora, las condiciones de las relaciones entre los hombres de una manera que, realmente, nos afecta a todos, y que nos afectará, cada vez más, a un ritmo acelerado. Sin duda alguna, la unidad del mundo está a punto de alcanzarse. La idea de una única ciudadanía del mundo lanzada por Garry Davis no puede ser calificada ya de utopía, porque el proceso de su realización está ya iniciado. Muy probablemente esto se realizará en formas muy diferentes de las que podemos hoy imaginar, pero se realizará. Serán precisos tanteos, ensayos, y tam-

bién fracasos. En el orden de las realizaciones, no es posible deducir las aplicaciones sólo mediante una operación del espíritu, aunque se parte de una idea justa. Nadie, por más genial que hubiera sido, hubiera podido deducir los aviones actualmente en uso a partir del primer «aeroplano» : ha sido preciso pasar por las pruebas indispensables y por los plazos de la experiencia. Lo mismo ocurrirá en la cuestión de la unidad del mundo y de la fraternidad universal, pero una y otra se realizarán. Nuestro papel consiste, una vez más, en tomar parte en el esfuerzo que conducirá a estos objetivos, en aportar un alma. Estos dos puntos son indispensables. Sin una participación concreta en los esfuerzos, nuestra aportación espiritual sería algo irreal, y, probablemente, sería poco eficaz. Sin la aportación espiritual, digamos incluso sobrenatural, no tomaríamos la parte que nos corresponde en este esfuerzo, según lo que somos nosotros en verdad, según aquello a lo que no se nos puede pedir que renunciemos, sino que se nos puede pedir que seamos íntegramente fieles : nuestra cualidad de cristianos.

Tomar la parte que nos corresponde en el esfuerzo de los hombres es entrar con ellos en la cadena de miseria, es cooperar activamente con todas las iniciativas de fraternidad que respondan, a la vez a nuestras posibilidades y a nuestras convicciones ; es hacer verdaderamente algo, algo real para que la fraternidad humana se realice en algún grado. Todos tienen sus posibilidades : por ejemplo, entrar en relación con extranjeros, recibirlos, facilitarles el contacto con nuestro mundo ; tomar, por nuestra parte, contacto con otros países, aprender y leer su lengua ; sostener movimientos que trabajan en el sentido de la fraternidad y, en primer lugar, ciertamente, nuestras obras católicas misioneras, benéficas, docentes, etc. Finalmente, está al alcance de todos y cada uno desarrollar en sí mismo las disposiciones de un alma fraternal e influenciar la opinión, en la pequeña parte que le toca, haciendo irradiar en torno suyo las ideas correspondientes.

Dar un alma al esfuerzo de los hombres hacia la fraternidad universal es acercar lo más posible esta fraternidad a su fuente, que es la paternidad de Dios, y a su fin, que es la plenitud del Cuerpo de Cristo. Es desarrollar ciertos aspectos del dogma cristiano, tomado verdaderamente en su centro ; y desarrollarlos, sin retroceder ante aplicaciones exigentes como las que los Padres hicieron, por ejemplo, con respecto a la propiedad de todo lo que se puede calificar de «tener». Es hacer nuestra alma un poco más auténticamente *católica:* menos provinciana, menos casera, menos propensa a ver un error en lo que es sencillamente algo distinto de aquello a lo que estamos acostumbrados ; un alma anhelante de

dilatarse, según sus mayores posibilidades, hasta los límites de la verdad, del bien, de la vida, de la humanidad y del designio de Dios sobre esta humanidad. Es tener verdaderamente el espíritu de fraternidad hacia todo lo que es susceptible de ser, para nosotros, un objeto de comunión. Es, finalmente, orientar nuestra oración en la línea de esta gran intención que es para nosotros, en el interior de nuestra agrupación, la intención especial de este mes de agosto.

Aquí es preciso no contentarse con palabrería o, lo que es casi lo mismo, con bellos y vanos sentimientos. Uno tiembla al considerar todas las sublimidades que pensamos, que decimos, y que, en definitiva, se limitan a ser programas confeccionados, papel emborronado; ¿y luego?... Tener una intención en la oración, sobre todo cuando se trata, como es el caso, del hambre y de la esperanza de los hombres, no es simplemente observar una rúbrica, cumplir un rito. Si, al adoptar esta intención en la oración, no hacemos más que esto, mejor sería no hacer nada. Nos podemos engañar a nosotros mismos, pero no engañamos ni a Dios ni a los hombres...

Por el contrario, si decidimos de corazón orar, lo que se llama orar, interceder por el mundo a la manera encendida de santa Catalina de Siena que imploraba «Misericordia para Catalina, misericordia para la Iglesia, misericordia por el Mundo», si hacemos esto como se hace algo que sale del corazón, como pide uno cuando se trata de algo indispensable, en lo que nos va nuestro corazón y nuestra vida de hombres, entonces, sí, rezamos realmente, y, mediante la oración, contribuimos a aportar un alma al esfuerzo de los hombres que buscan a tientas la luz. Nuestra oración sintonizará con el designio de Dios, que es reunir a todos los hombres en una familia, e incluso en un solo cuerpo, el cuerpo de Jesucristo. Nuestra oración obtendrá que Dios suscite a los hombres que el mundo necesita, que haga fracasar a los hombres de violencia y de orgullo, y que sostenga y conduzca a los hombres de paz y de unidad. En todo caso, nuestra oración tendrá el resultado que alcanza toda oración sincera: hacernos bien a nosotros mismos, desarrollar y afirmar en nosotros un espíritu de fraternidad valiente y verdadera. Y obtendrá, así, el resultado de realizar la fraternidad universal en este reino del que nosotros somos el rey: el reino de nuestro propio corazón.

III

Breves notas sobre la noción católica de libertad [4]

El tema de la libertad está a la orden del día en numerosas agrupaciones para el curso 1945-46. Este tema comporta más de un aspecto y engloba más de un problema. A veces, se tiene presente, al hablar de él, la cuestión del libre arbitrio y de la libertad de elección ; a veces, el interés se centra en torno al régimen de libertades políticas, sociales, económicas ; a veces, se piensa en la libertad interior de la conciencia, en la libertad cristiana de la que habian el Evangelio y san Pablo.

Estos diferentes problemas no dejan de tener relación, y el empleo de la misma palabra libertad hace entrever, a través de todos estos problemas, una noción fundamental cuya elucidación podría serles provechosa. Por esto trataremos aquí de la noción de libertad, en general, con el deseo de proporcionar un punto de partida a los que tendrán que estudiar un problema más determinado.

La concepción roussoniana de la libertad

Si, ante todo, nos oponemos a una noción de la libertad que se podría llamar revolucionaria, roussoniana o liberal, rechazada por la Iglesia católica, no es, ni mucho menos, por el placer de pensar contra algo. Sino porque esta noción satura toda nuestra atmósfera intelectual, porque la encontramos por doquier, porque muchas posiciones históricas y más de una reprobación de la Iglesia se refieren a ella, y porque, además, nos servirá para poner mejor de relieve nuestra propia posición.

Esta noción subyace en la Declaración de los Derechos del Hombre : «La libertad consiste en poder hacer todo lo que no perjudica a los demás ; de esta manera, el ejercicio de los derechos naturales de cada hombre no tiene más límites que los que garantizan a los otros miembros de la sociedad el goce de estos mismos derechos. Estos límites sólo pueden ser determinados por la ley» (art. 4). Sería un problema investigar los orígenes históricos de esta idea de una libertad absoluta, afirmada sin condición, como un valor

4. Exposición reailzada el día 28 de octubre de 1945 en las Jornadas de la Parroquia Universitaria de París. Publicado en *Des journées dispersées de 1945 aux Journées de Paris 1946*. Supl. de los *Cahiers de la Paroisse Universitaire*, pp. 43-54.

supremo. Pero encontraríamos una expresión de esta idea ya en Rousseau, que escribe: «Lo que el hombre pierde por el contrato social es su libertad natural y un derecho ilimitado a todo lo que le tienta y puede alcanzar; lo que gana es la libertad civil y la propiedad de todo lo que posee. Para no engañarse en estas compensaciones, hay que distinguir bien la libertad natural, que no tiene otros límites que las fuerzas del individuo, de la libertad civil, que está limitada por la voluntad general» [5].

Lo que caracteriza a esta concepción revolucionaria o roussoniana es que la libertad no se define más que con relación a ella misma, y que es afirmada por sí misma y para sí misma. La libertad, como derecho ilimitado del hombre a todo lo que le atrae y que él puede alcanzar, no tiene más límites que el derecho semejante de otro cualquiera (Declaración), o que las fuerzas del individuo (Rousseau). La libertad es aquí concebida sencillamente como un valor de liberación frente a todo lo que limitaría la espontaneidad humana, como una ausencia de vínculos, de presión, de obligación [6]. Es afirmada de manera incondicional, y es querida por ella misma, sin límites. Y no se realiza sino en la medida en que el hombre se ve liberado de lo que pretendía imponérsele.

Esta concepción fue compartida, hasta cierto punto, por muchos católicos que, en el siglo XIX, albergaron la noble ambición de reconciliar el siglo y la Iglesia; en particular por el grupo que tuvo por jefe a Lamennais, y por órgano *L'Avenir*. Su intento era generoso, y nosotros nos beneficiamos todavía del movimiento que ellos iniciaron. Pero no habían pesado y purificado suficientemente sus ideas, ni habían interrogado bastante la tradición y el pensamiento de la Iglesia. Así fue como no evitaron enteramente el peligro de aceptar nociones o posiciones que no eran las del catolicismo. Quisieron ir demasiado aprisa, sin esperar que los misteriosos procesos de la historia hubieran decantado las teorías, hubieran permitido a los movimientos revelar, al desplegarse, lo que llevaban verdaderamente dentro, y hubieran, finalmente, hecho posibles contactos que, en aquel momento, no estaban maduros. Sintieron

5. *Contrat social*, lib. I, cap. VIII. Cuando el individuo se ha introducido en la sociedad, la especie de libertad absoluta que le era propia, caracterizada por «un derecho ilimitado a todo lo que le atrae y puede él alcanzar», queda transferida a la misma sociedad: cap. VII.

6. No ignoro que, en Rousseau, hay, aparte del teórico de una sociedad nueva, un hombre que ha guardado sentimientos radicalmente tradicionales y que habla otro lenguaje. El cap. VIII que citamos termina así: «Además de lo que precede, se podría añadir a lo obtenido con el estado civil la libertad moral, que es la única que hace al hombre verdaderamente dueño de sí; porque el impulso del apetito sólo es esclavitud, y la obediencia a la ley que uno se ha prescrito es libertad.»

de manera muy viva y muy pura que su siglo era el siglo de la libertad ; tal vez, a causa de los excesos de Lamennais y del descrédito que estos excesos atrajeron sobre sus ideas, estos jóvenes católicos no percibieron con tanta agudeza hasta qué punto su siglo quería ser también el siglo de la justicia ; por esto cantaron sinceramente el cántico revolucionario de la libertad. También ellos afirmaron la libertad por ella misma, como un absoluto : «Esta libertad, absoluta en su esencia, no tiene más límites que ella misma y, en su ejercicio, no se detiene más que ante la violación de la libertad, del derecho ajeno» [7]. La querían con todas sus consecuencias ; por ejemplo, en un régimen de libertad absoluta para la prensa : «Queremos el libertinaje de la Prensa», escribía de Coux en *L'Avenir* [8].

Sobre esta base y en esta dirección se desarrolló un liberalismo que encontró, en el siglo XIX, las condenaciones de la Iglesia [9]. Hay que poner bien clara la palabra *liberalismo,* que recubre realidades muy diversas. Existe un liberalismo que se sitúa en el plano de la «tesis» y de los principios mismos del pensamiento ; no es más que una adaptación de los principios del racionalismo moderno en su forma no agresiva. Este liberalismo es esencialmente el que ha condenado la Iglesia. Pero, existe otro liberalismo que se sitúa en el plano de la «hipótesis» : es el que, después de tomar nota de una situación histórica, profesa lealmente una actitud de tolerancia dentro de un mundo que está de hecho dividido, y en el que los creyentes no son ni siquiera la mayoría. Este liberalismo que profesamos todos, así lo espero, no está condenado por la Iglesia ; incluso entra, cada vez más, en su práctica. Estas distinciones en el vocabulario son ahora fáciles ; nos beneficiamos de discernimientos que sólo se ganaron a través de crisis y de situaciones equívocas. En la época de *L'Avenir* (en cuyo título se daba por supuesto, desde luego, nuestro presente), estas distinciones no fueron hechas suficientemente. Las doctrinas, elaboradas o destacadas de manera in-

7. *L'Avenir,* 27 de enero de 1831; citado en TRANNOY, *Le romantisme politique de Montalembert avant 1843,* p. 148.

8. *L'Avenir,* 21 de marzo de 1831; citado en TRANNOY, *ibid.*

9. Encícilca *Mirari vos* contra Lamennais (Denz., m. 1613 ss.); Carta de Pío IX contra Frohschammer (Denz., 1666 ss., 1674); carta de Pío IX al arzobispo de Munich (Denz., 1679); Encíclica *Quanta Cura* (Denz., 1690) y *Syllabus* (Denz., 1779); Encíclica *Libertas* de León XIII (Denz., 1932). Pero la misma doctrina es formulada, por Gregorio XVI en 1832 y por León XIII en 1888, con otro tono y en una atmósfera de pensamiento diferente : compárense los textos de Denzinger nn. 1613-14 y n. 1932.

Es sabido que los principales textos del magisterio se encuentran reunidos en una antología primitivamente compuesta por Denzinger, y por este motivo se cita bajo su nombre : DENZINGER, *Enchiridion Symbolorum,* (Herder). Existe traducción castellana en la misma editorial, *El Magisterio de la Iglesia,* Barcelona, 1963, 3.ª reimpresión.

completa, pasaban de la hipótesis a la tesis, mezclando la tolerancia práctica con un cierto indiferentismo de principio que la Iglesia no podía admitir. Este fue uno de los motivos de la condenación de Lamennais [10].

El famoso *Syllabus* de Pío IX (1864) hay que comprenderlo en el contexto de la confrontación entre estos dos liberalismos todavía mal diferenciados, por una parte, y en el contexto de una tradición católica desprendida también imperfectamente de ciertas modalidades históricas. El documento, que resume múltiples intervenciones fragmentarias anteriores, exige ser comprendido *históricamente,* es decir, en su contexto, fuera del cual no se podría dar un sentido real a muchas de sus expresiones. Condena el indiferentismo o el latitudinarismo, así como, también, un «liberalismo», según el cual la libertad comportaría, en su misma definición, el derecho de progresar el error de la misma manera que la verdad [11], y la admisión, dentro de la misma tolerancia indiferente, de cualquier clase de culto y de cualquier clase de opinión [12].

En realidad, la gran polémica de esta época sobre la libertad se sitúa en el contexto más amplio del gigantesco conflicto que, desde el Renacimiento, opone el dogma católico de una Revelación positiva a una filosofía inmanentista de la perfecta autonomía y suficiencia del hombre [13]. Bajo la noción roussoniana y revolucionaria de una libertad afirmada como un valor absoluto, sin referencia a una norma objetiva, lo que se afirmaba era una noción racionalista del hombre, concebido como una autonomía absoluta [14]; era la negación de una autoridad que dominara, encadenara y limitara su libertad. La célebre fórmula, «Ni Dios, ni dueño», parece, a veces, una exageración de la retórica parlamentaria; es, en cambio, la fórmula rigurosa de toda una mística, de la cual la de la libertad absoluta no es más que una aplicación [15].

He aquí algunas otras aplicaciones, relacionadas con la precedente tanto en historia como en doctrina, sin pretensión de presentarlas lógicamente encadenadas, ni de enumerarlas exhaustivamente.

10. Encícl. *Mirari vos* (Denz., 1614).
11. Denz., nn. 1715-18.
12. *Ibid.,* 1777-80.
13. Ver, por ejemplo, nuestra Conclusión a la encuesta de la *Vie Intellectuelle* sobre las causas de la incredulidad moderna, *Vie intellec.,* 25 de julio de 1935.
14. Es el sentido que Newman da a la palabra liberalismo en la nota A del apéndice I de la *Apología,* y es también el motivo por el cual, confesando su simpatía profunda por Lacordaire y Montalembert, se niega a llamarse liberal.
15. Se podría ilustrar fácilmente esto con los textos que citan, por ejemplo. M. Capéran, *L'invasion laique* (Desclée de Brouwer), para las ideologías políticas, y para la ideología científica, *L'Avenir de la Science* (Collec. *Présences,* Plon), pp. 128 ss.

1.° La total independencia de la razón con respecto a la fe, puesto que la razón no debe responder ante ninguna «autoridad», ni siquiera la de Dios ; la afirmación paralela, *a título de principio ideal,* de una total independencia de la sociedad civil con respecto a la Iglesia ;

2.° El laicismo, cuya distinción de la laicidad, es decir, de la neutralidad efectiva de la enseñanza pública, hoy día es ya banal ; este laicismo comporta una actitud agresiva frente a la religión en cuando que ésta, al presentarse como revelada, implica la afirmación de la autoridad de Dios. Cuando los que defendían los proyectos de ley contra las congregaciones religiosas justificaban con un argumento de fondo la proscripción de los religiosos de enseñanza, apelaban a la filosofía de la libertad y al principio, según el cual, hombres que, con los votos, habían encadenado o enajenado su libertad, estaban descalificados como educadores del pueblo francés.

3.° La manera, por desgracia, muy difundida de plantear el problema autoridad-libertad, afirmando estos dos valores de manera antinómica, tratándolos como dos realidades que sólo existen en proporción inversa : la libertad sólo se afirma en la medida en que la autoridad le cede lugar, y la autoridad sólo existe reduciendo o vejando la libertad. Manera ésta de plantear el problema, que es, efectivamente, inevitable, si se hace de la libertad un valor absoluto, afirmado sin referencia a ningún otro valor. En cambio, la libertad y la autoridad dejan de ser incompatibles si una y otra son afirmadas con referencia al bien.

4.° Finalmente, el reinado de la «sinceridad» en amplias zonas de la literatura contemporánea. No tanto de la sinceridad con respecto a la verdad, pues esta sinceridad es el respeto de los objetos, y representa una forma muy noble de sumisión ; sino la sinceridad en sí misma, concebida como un valor también absoluto, una especie de inocencia y de santidad. Poco importa lo que uno dice ; poco importan sus consecuencias, con tal que salga de nosotros y palpite en ello el acento de una experiencia vivida, de una sinceridad ; con tal que tenga «tono». Predominio de esta experiencia y de esta sinceridad por encima de la búsqueda de lo absoluto, o de la verdad objetiva ; voluntad de gustarlo *todo,* de experimentarlo *todo.* El único pecado es no ser sincero (la frase, ¿no es de Guéhenno?). Es ya conocida la posición de A. Gide : «¡Ah! He vivido con demasiada prudencia hasta hoy. Es preciso no tener leyes para escuchar la ley nueva. ¡Oh Liberación! ¡Oh Libertad! Yo iré hasta donde

pueda llegar mi deseo.»[16] Y Michel Vieuchange, en el umbral de una vida llena de promesas, rota prematuramente por una aventura en la que encontró a Dios, había escrito estas palabras significativas: «No buscar el absoluto, sino, sencillamente, la vida.»[17]

La concepción católica de la libertad

La libertad es algo muy grande. La Iglesia católica la ha defendido y afirmado a lo largo de los siglos. En una época, por ejemplo, en que los padres unían en matrimonio a sus hijos contra su voluntad, mantuvo, incluso en contra de las leyes civiles, la validez del matrimonio de hijos menores de edad sin el consentimiento de sus padres. Contra los augustinianos, intemperantes, contra los Reformadores protestantes, contra sus imitadores católicos, seguidores de Bayo o de Jansenio, finalmente, contra los fideístas, afirmó la existencia del libre arbitrio, incluso en el hombre caído[18]. Y, más recientemente, se ha pronunciado contra toda pretensión totalitaria de los regímenes de dictadura a subordinar enteramente la persona al Estado[19].

Sin embargo, la libertad no es el valor supremo; no es un valor absoluto, desprovisto de toda referencia a cualquier otro valor. Es un valor derivado, porque es un valor que está fundado en algo que no es él. *Por encima de la libertad está el bien.*

La filosofía tradicional[20] hace depender la libertad de una cualidad del conocimiento humano, la hace depender, por lo tanto, de la naturaleza humana[21]. El animal está aprisionado por la sensa-

16. A. GIDE, *Nouvelles nourritures*, p. 22. Rousseau había hablado de «un derecho ilimitado (del hombre) a todo lo que le atrae y que puede él alcanzar».

17. *Smara*, Plon, 1932, p. VIII.

18. Textos innumerables. He aquí algunos: *Indiculus* sobrela gracia (Denz., n. 129 ss.); Concilio de Orange (Denz., 174, 181, 186); Concilio de Quiersy contra Gottschalk (Denz., 316 ss.); Concilio de Valence, contra Juan Escoto (Denz., 325); León IX (Denz., 348); Bula *Exsurge* contra Lutero (Denz., 776); Concilio de Trento contra Lutero (Denz., 793 y 797); Pío V contra Bayo (Denz., 1027, 1039, 1041, 1065 ss.); Condenación de Jansenio (Denz., 1093 ss.); de Quesnel (Denz., 1388); de Bonnetty y de su fideísmo (Denz., 1650); etcétera.

19 Encícl. *Mit Brennender Sorge* contra el nazismo; mensaje de Pío XII, Navidad de 1942; etc.

20. Se encontrarán exposiciones (muy técnicas) de la noción tomista de la libertad en SERTILLANGES, *La philosophie de S. Thomas* (Aubier); GARRIGOU-LAGRANGE, en *Rev. des Sciences philos. et théol.*, 1907-1908; MARITAIN, *L'idée thomiste de la liberté*, en *Revue thomiste*, 1939, p. 440. Se hará una referencia útil a J. MARITAIN, *Du régime temporel et de la liberté* (París, Desclée de Brouwer) y J. MOUROUX, *Sens chrétien de l'homme* (París, Aubier), caps. VII y VIII. Este libro dibuja, en el plano filosófico, los rasgos de un humanismo cristiano muy hermoso.

21 Tota ratio libertatis ex modo congnitionis dependet; santo TOMÁS, *Verit.*, 24, 2.

ción que le presenta lo inmediato y que dispara su instinto. A la vista de un pedazo de carne, el perro siente un imperioso «es algo bueno» y no puede dejar de echarse encima, a menos que otra sensación, también inmediata y más imperiosa, enfermedad o palo, haga fracasar la precedente. El hombre, por su parte, no es atraído solamente por el bien inmediato que le revela la sensación ; conoce otros bienes ; mediante la inteligencia, accede a la noción de bien, en general, a la idea del Bien absoluto, al discernimiento de lo que es fin y de lo que es medio. Tiene la idea de medio y de fin. Se representa la jerarquía relativa de los bienes, hasta lo absoluto y hasta la totalidad del bien. Situado ante lo absoluto, quedaría subyugado por entero. Pero, mientras se encuentra, o piensa encontrarse, ante bienes relativos, los cuales, con respecto a bienes menores, no dejan de ser medios en orden a un bien mayor, puede siempre mantenerse en actitud reservada. Precisamente porque tiene la idea de bien, en general, y las ideas de fin y de medio, juzga su elección, y no es atraído necesariamente por un bien inmediato. Precisamente porque concibe como fin suyo lo absoluto del bien, puede siempre, por encima de un bien particular, querer un bien mayor. Precisamente porque es espiritual, puede reflexionar sobre sí mismo, juzgar el propio acto, apreciarlo. No queda constreñido por la atracción de los bienes sensibles ; es libre.

Por esto, veremos a hombres que no sólo rehusan un pedazo de carne, aun cuando tengan hambre, para obedecer a la llamada de un bien más alto [22], sino que sacrifican voluntariamente su vida por motivos de fidelidad, por ejemplo, o para el servicio de su país. El sacrificio es el indicio infalible de la libertad ; y es, también, su mejor escuela.

Bien se ve que la libertad, concebida así, es una meta y una conquista, por lo menos tanto como un punto de partida y un dato que hay que suponer. Ya se trate con J. Maritain, de «libertad de elección» y de «libertad de autonomía», o, con el P. Mouroux, de «libre arbitrio» o de poder de elegir, y de «libertad» o realización de sí mismo y consumación de la persona, se afirma siempre un movimiento que va desde una libertad elemental a una libertad verdaderamente plena. No se posee sino lo que se conquista. A partir del libre arbitrio, hay que tender a realizar, gracias a una educación y a una disciplina, un real dominio de sí mismo. La libertad católica no es la liberación de todo vínculo, no es la independencia absoluta, sino una libertad de dominio de sí mismo, fundada en la consagración de nosotros mismos a lo absoluto del bien. Precisamente porque esta-

22. Cfr. en la persecución de Antíoco Epifanes contra los judíos fieles, la muerte del viejo Eleazar y la de los siete hermanos y de su madre: *II Mac.* 6, 18 y ss. y 7.

mos vinculados con el bien absoluto somos libres ante los bienes relativos y parciales. La libertad sólo se opone a la esclavitud animal de la atracción sensible porque está fundada en un apego, el apego al bien. Sólo existe como libertad *frente* a algo, porque es, básicamente, libertad *para* algo, libertad para un servicio [23].

Una consecuencia muy importante se deduce de este principio: *la libertad no consiste en una independencia absoluta;* no se define por la posibilidad de escoger el bien o el mal. Esta posibilidad forma parte de la condición de la libertad *humana,* que es elemental y precaria; pero no es una exigencia de la noción misma de la libertad. Ser libre no *consiste* en ser independiente frente al bien. La libertad, en su grado superior, incluso en nosotros, está vinculada a un apego sumamente fuerte al bien. Consiste, más bien, en estar de tal manera consagrado al bien y a la verdad, que el error y el mal sean dominados, y lo sean incluso las verdades o los bienes relativos, que tienen un límite en sí mismos.

Por esto Dios es libre, al menos en su querer sobre las criaturas y el orden de su Providencia, aunque no pueda pecar. Por esto, Jesucristo es libre en su voluntad humana, aunque sea también impecable. Jesucristo no podía desobedecer a su Padre; y, sin embargo, le obedecía libremente, puesto que la salvación nos la mereció con su acto de obediencia. Él mismo habla de esta obediencia en términos que muestran suficientemente cuán libre era obedeciendo: «...Yo doy mi vida para tomar de nuevo. Nadie me la quita, soy yo quien la doy de mí mismo. Tengo poder para darla y poder para volver a tomarla. Tal es el mandato que del Padre he recibido... Conviene que el mundo conozca que yo amo al Padre, y que, según el mandato que me dio el Padre, así hago. Levantaos y vámonos de aquí.» [24]

Nuestro Señor mismo nos enseña que la libertad no consiste en poder hacer tanto el bien como el mal y que, por el contrario, el mal es una esclavitud, y el servicio del bien, una liberación: «Si permanecéis en mi palabra, seréis en verdad discípulos míos y co-

23. ¿Se me permitirá citar aquí a un autor alemán y a un autor inglés? «Frei werden nicht *von,* sondern *für* etwas»; «Freedom so far as it is a treasure must be freedom *for* something as wel as freedom *from* something» (W. TEMPLE, *Christianity and social order,* p. 45).

24. *Jn.,* 10, 17-18; 14, 31. Hablando de su abandono a la voluntad del Padre a propósito de su entrada en religión, dice María de la Encarnación: «Y así, mi espíritu estaba libre y abandonado, sin que pudiera querer nada ni elegir nada», Relación de 1654, XXIX (*Écrits spirituels et histr.,* t. II, París y Quebec, 1930, p. 271). Ver también R. GARRIGOU-LAGRANGE, *La liberté impeccable du Christ et celle des enfants de Dieu,* en *Vie spirit.,* abril de 1924, pp. 5-20. Ver también *L'Église et la liberté* (*Semaine des Intellectuels catholiques,* 1952), pp. 248, 255-56.

noceréis la verdad, y la verdad os librará... Todo el que comete pecado es siervo del pecado. El siervo no permanece en la casa para siempre; el hijo queda para siempre. Si, pues, el Hijo os librare, seréis verdaderamente libres» (*Jn.* 8, 31-36). No sería difícil desarrollar esta doctrina con la ayuda de otros pasajes del Evangelio o de textos de san Pablo. El estudio de la parábola del hijo pródigo (*Lc.* 15) nos haría comprender, particularmente, la esclavitud del pecado.

Tal vez en la línea de lo que acaba de ser expuesto habría que entender los pasajes del Génesis (2, 9, 17; 3, 5) sobre el árbol de la ciencia del bien y del mal: pasajes que, generalmente, plantean un interrogante sin respuesta. El hombre, creado por Dios, fue puesto por Él en un estado de libertad. Pero la libertad, según Dios, no significa posibilidad de escoger el bien o el mal; significa la posibilidad de adherirse al bien que Dios representa o que nos hace conocer. El hecho de comer del árbol de la ciencia del bien y del mal representa para el hombre la posibilidad de conocer también el mal, de determinar por sí mismo, independientemente de Dios y de su voluntad, lo que es bueno para él [25].

Nos será útil, para terminar, esborzar, por lo menos, una aplicación de este punto de vista católico a la cuestión delicada de la educación. La libertad no consiste en «un derecho ilimitado (del hombre) a todo lo que le atrae o puede alcanzar». La libertad no tiene, pues, por regla la elección y la experiencia, tanto del mal como del bien. El hombre es «sociable» por naturaleza. Esto significa que hay en su naturaleza la exigencia de aprender y de ser educado. Es bueno, e incluso necesario, que el niño haga por sí mismo la experiencia de las consecuencias de ciertas maneras de obrar; pero sería ir contra su bien y contra la exigencia misma de su libertad, si nos negáramos a evitarle, mediante la educación o la enseñanza, la experiencia del mal o la experiencia de dudas o de tanteos que él es incapaz de soportar.

Con más frecuencia de lo que se piensa uno se encuentra con padres que dicen de sus hijos: «Es libre, hará lo que quiera; escogerá su religión libremente cuando sea mayor» [26]. Esta idea está,

25. Comp. con W. VISCHER, *Das Christuszeugnis des Alten Testaments*, t. I, pp. 69, 75.

26. Con placer evoco aquí, a este propósito, este pequeño apólogo de La Fouchardière, relatado por L. BRUNSCHVICG (*Les âges de l'intelligence*, pp. 131-132): «Hace ya mucho tiempo, conocí, en provincias, a un viejo burgués muy avaro, a quien no le faltaba psicología, a juzgar por este rasgo. Con ocasión del día primero de enero o de un aniversario, se vio obligado a hacer un regalo a su pequeño sobrino de 3 años. Sonriente, ante una familia asombrada de tanta generosidad, sacó de su cartera un billete de 50 francos y lo tendió al niño. Pero, al mismo tiempo, con la otra mano, sacó de su bolsillo una soberbia naranja, fruto muy raro en este país y en esta época. Escoge, le dijo el tío al

sin duda, inspirada por un sentimiento muy vivo y muy noble de la libertad de la persona humana; pero no reconoce la verdadera e íntegra naturaleza de las cosas. Y, además, hay una manera de obrar que, sin lesionar los derechos de la verdad ni sacrificar el bien del niño, respeta enteramente una libertad que Dios mismo considera, hasta el punto de permitir, a causa de ella, el pecado y todas sus consecuencias. Nunca, sin duda, se meditará suficientemente la advertencia del padre Lacordaire, que consagró todo el final de su vida a la educación de la juventud: «Nadie debería poder recordar que *ni siquiera una vez,* a lo largo de su vida, ha cumplido los propios deberes religiosos por coacción o conveniencia.» [27]

Algunos han preconizado, por respeto al niño, que se deje una libertad absoluta al juego de su espontaneidad, y que no se haga intervenir en su vida ni autoridad, ni ley, ni ninguno de los puntos de vista de las personas mayores. Esta es, en Inglaterra, la tesis de A.-S. Neill, que fundó una escuela según estos principios: Summerhill, en Suffolk [28]. No todo es falso en los hechos que Neill aduce y en sus reacciones. Pero lo que, en una discusión de sus puntos de vista, se debatiría sería toda la discusión sobre los límites y la naturaleza exacta de la bondad natural. En estas sencillas notas sólo se ha querido plantear el problema, relacionándolo con los principios expuestos más arriba

Finalmente, queda por plantear, en la misma línea, la relación entre la autoridad y la libertad, entre los principios y los métodos de una educación de la libertad, mediante las disciplinas pedagógicas, tanto en la escuela como en casa, como dentro de los movimientos de juventud... [29].

IV

ORDEN TEMPORAL Y VERDAD RELIGIOSA [30]

Es un gran honor ser llamado a iniciar el debate que acaba de declarar abierto el P. Berrar. Se trata de un debate, y, por lo tanto, de una cuestión planteada; de una discusión, y, por lo tanto de una

sobrino. El niño no dudó .. Y el viejo avaro, con un suspiro de satisfacción, reintrodujo el billete en su cartera.»

27. Citado en J. LECOINTE, *Le P. Lacordaire à Sorèze,* París, 1881, pp. 202-203.

28. A. S. NELL, *That dreadful School,* Londres, 1937.

29. Hay cosas excelentes en W. FOERSTER, *Pour former le caractère* (París, Fischbacher): lo mismo en *Autorité et liberté* Ver también O. LEROY, *Autorité et liberté en éducation,* en *La Vie Intellec.,* del 25 de marzo de 1937, etc.

30. Texto taquigráfico de una intervención en la discusión promovida por el Centro

cuestión abierta. Se trata de un diálogo entre gente capaz de una discusión útil, cuyos títulos intelectuales son garantía de lealtad y de objetividad ante las cuestiones. Por mi parte, pienso con la inmensa mayoría que el problema de la tolerancia es una cuestión que se plantea en realidad. Es de notar que la palabra tolerancia es vaga (Gabriel Marcel la ha criticado finamente); no responde a una categoría teológica plenamente satisfactoria. Su valor es, más bien, descriptivo, y evoca una realidad más psicológica que teológica. Yo preferiría decir que estudiaremos, esta noche, la cuestión de la libertad religiosa tal como está definida en el Estatuto de las Naciones Unidas en los términos siguientes, que fueron propuestos y aceptados en diciembre de 1947: «La libertad individual de pensamiento y de conciencia, la libertad de profesar una fe o de cambiar de fe, son derechos sagrados y absolutos. Además, todo individuo, solo o en comunidad con otras personas que piensan como él, tiene el derecho de manifestar sus creencias en el ejercicio de un culto privado o público, en la observancia de los ritos, en la enseñanza y en la práctica de su religión. Todo individuo tendrá, pues, derecho a la libertad de religión, de conciencia, de creencias. Tendrá el derecho de cambiar de creencias y de practicar toda forma de culto y de rito religioso. No se le puede imponer ningún acto contrario a estas creencias. Todo individuo de edad legal y de espíritu sano, solo o en comunidad con personas que piensen como él, tiene el derecho de recibir o de dar cualquiera enseñanza religiosa. Estos derechos y estas libertades no estarán sujetas a ninguna restricción fuera de las prescritas por la ley y necesarias para proteger el orden público, el bienestar, la moral, los derechos y las libertades ajenas.» [31]

La libertad religiosa queda, así, definida en toda su amplitud. En el debate que iniciamos, se tratará más especialmente de la libertad religiosa en un orden social, en el cual el poder público está al servicio de una doctrina. Utilizo intencionadamente una fórmula muy amplia que incluye, por ejemplo, el caso de los estados totalitarios modernos, y también el caso del Estado cristiano y, más precisamente, el Estado católico; y si queréis, digamos el Estado cuyo gobierno esté en manos de católicos que quieren actuar como católicos en el marco de su gobierno. Con razón este debate fue anunciado bajo este título: «Orden temporal y verdad religiosa.»

Precisamos, así, claramente el terreno en el cual planteamos la

católico de los Intelectuales Franceses, el día 20 de marzo de 1950, sobre la Tolerancia; publicado en el Suplemento «Sciences religieuses» de *Recherches et Débats*, núm. 10, julio de 1950; reproducido en *Docum. cath.*, núm. 1123 (15 de junio de 1952), col. 729-738.

31. Comparar este texto con los arts. 18 y 19 de la Declaración universal de los Derechos del Hombre, en *Docum. cath.*, núm. 1039, col. 408.

cuestión. No la planteamos dentro del ámbito de la misma Iglesia, porque la Iglesia, como tal, no puede menos de rechazar los errores, que, en su lenguaje, se llaman herejías. Todos nosotros rechazamos sin ambigüedades la tolerancia o el liberalismo doctrinal, que, en realidad, no sería más que el indiferentismo. La existencia misma de la Iglesia está, con esto, en juego. Añadamos, además, que si la Iglesia no puede menos de rechazar los errores, de expulsarlos de su seno, lo hace dentro de su orden propio; la Iglesia, al hacer esto, debe respetar la libertad del acto de fe, y no debe utilizar más que los medios que le son propios, los espirituales. El conjunto de los teólogos están de acuerdo en afirmar que la Iglesia, por sí misma, no puede aplicar la pena de muerte. Esto me parece evidente. La Iglesia, por lo tanto, deberá excluir de su seno el error religioso, pero por sus medios propios, que son espirituales: la excomunión y las sanciones espirituales, y también la oración, y la penitencia, todo aquello mediante lo cual la Iglesia puede promover la conversión de los hombres a la verdad. La cuestión, pues, no se plantea en manera alguna dentro del ámbito de la misma Iglesia, sino en el orden temporal, en el de las relaciones del poder temporal con la verdad religiosa, por una parte, y con los hombres, por la otra.

Es necesario recordar aquí, con toda su fuerza, los grandes principios católicos. Proponer una teoría del hecho antes de haber realizado la teoría del derecho, o proponer una teoría de la vida, antes de la teoría de la estructura, es un gran peligro y una manera equivocada de obrar. La vida existe, y debe ser respetada, pero dentro del marco de la estructura. El hecho existe, pero debe inscribirse en el marco del derecho. He aquí los principios generales, aceptados clásicamente en teología católica (digo teología, porque no son dogmas).

Primer principio:

— *Existe una verdad religiosa,* existe una revelación que viene de Dios. Verdad religiosa o revelación positiva que la Iglesia custodia, con los carismas o gracias anejos a esta misión de magisterio; carismas de verdad.

Segundo principio.

— *El fin de los hombres, e incluso del mundo, es de hecho sobrenatural, positivamente sobrenatural.* Dios creó el mundo para sí, para la comunión de su propia vida íntima. Además, la sociedad temporal no tiene un fin último diferente del que tienen los individuos. Su fin último es sobrenatural.

Conclusiones:

— *La autoridad temporal debe disponer el orden social de manera que favorezca este fin sobrenatural,* del que la Iglesia se preocupa esencialmente. La autoridad temporal sólo puede hacer esto obedeciendo a la Iglesia. El ideal es, pues, el de una sociedad temporal dirigida por la Iglesia, cuyas acciones sean como medidas y reguladas por la Iglesia. Observo que, según mi parecer, esto no prejuzga la manera de concebir las relaciones de la Iglesia con la sociedad temporal. Esto no implica, en manera alguna, la idea de lo que se ha llamado una jurisdicción de la Iglesia sobre la Sociedad, tesis a la cual personalmente yo no me adhiero. Creo que quedan satisfechas las exigencias de la doctrina católica, si se concibe la relación de la Iglesia con la sociedad temporal, no como una relación de jurisdicción, sino como la relación de un magisterio. Esta posición, en teología, ha recibido el nombre de poder directivo.

Llegamos a la «tesis», que se puede decir clásica en teología católica, de una sociedad temporal dirigida por la Iglesia, a la cual la Iglesia prescribe sus finalidades y, también, sus medios principales, en cuya legislación la Iglesia tendría algo que decir; una sociedad temporal que sería así llevada a la regulación de la Iglesia, a las directrices, a las reglas que la misma Iglesia impone, una sociedad que sería como una especie de expansión temporal de la Iglesia.

Es la tesis que existió en nuestros países occidentales bajo el régimen de cristiandad, de la república cristiana; régimen de simbiosis entre la Iglesia y la sociedad temporal. Esta tesis fue elaborada en la época en que reinaba una unanimidad práctica desde el punto de vista religioso, una unanimidad infinitamente superior, en todo caso, a la mayoría que, en nuestros países democráticos, permite a una fracción de ciudadanos imponer su ley a los demás.

Pero, en la época moderna, podemos decir que, en la casi totalidad de los países, se ha entrado en un estado de cosas en el que ya no existe la unanimidad religiosa. Hay división en las convicciones. Sobre todo, a partir de la Reforma, han habido, en el mismo país, ciudadanos que participan de la misma cultura, de los mismos bienes comunes temporales, de la misma lealtad nacional, pero que tienen convicciones religiosas diferentes.

Este hecho ha llevado prácticamente a la laicización del Estado, cuyo primer gran agente en Francia fue el cardenal Richelieu. Al intentar rehacer la unidad religiosa de Francia, se percató de que esta unidad ya no existía, y sacó las consecuencias; fue el primero en aliarse con príncipes protestantes alemanes contra el poder católico español, el primero en hacer una política nacional no confesional. Con él pueden empezarse a contar, como hace el P. Lecler en

sus artículos de *Études,* las fechas del laicismo político. El laicismo político se desarrolló a consecuencia de un amplio movimiento de ideas, sobre todo, a consecuencia de la Revolución francesa que acabó el proceso de laicización de los Estados.

Se llegó a la necesidad de encontrar una formulación de este nuevo estado de cosas que era casi universal. Esto se hizo, por una parte, recurriendo a la distinción entre la tesis y la hipótesis (la tesis es el ideal, cuyas grandes líneas he indicado más arriba; la hipótesis es la línea de conducta que reclama el estado de hecho). Por otra parte, se hizo la distinción, que siempre había sido expresada dentro de la Iglesia, entre la intolerancia dogmática, que es la que tiene la Iglesia, y la tolerancia civil, que es la que tienen los príncipes en los Estados en los que se encuentran ciudadanos de religiones diversas, católicos y no católicos, o bien cristianos y no cristianos.

En nuestros días, son muy raros los casos en que la unanimidad religiosa permitiría aún una situación de tesis para un Estado; es decir, una situación en que se realizara una especie de identificación del Estado con una doctrina religiosa bien determinada, y una utilización de la fuerza pública para los fines de esta doctrina. Desde el punto de vista cristiano, no existen en el momento más que el caso de España y de ciertos países de América del Sur. El gran argumento de los españoles es que la catolicidad, la profesión de fe católica, forma parte de la Hispanidad, de la misma cualidad nacional. No conozco suficientemente a España, su historia y su cultura, para juzgar esto. Uno de mis amigos me ha asegurado que la afirmación se apoya, en parte, sobre una ficción: no se puede sostener esta tesis sin dejar de lado la mitad de la historia española del siglo XIX. Cito esta opinión con el único objeto de invitar a los que sean competentes en las cuestiones españolas a que aporten su testimonio.

Existen, evidentemente, otros casos de simbiosis entre un Estado y una religión, además de los casos cristianos; sería oportuno recordar, y apenas me atrevo a hacerlo ante el profesor Massignon, la situación de ciertos países islámicos: Sudán anglo-egipcio, Turquía y Persia; en estos países existe un estado de «islamidad», que, desde el punto de vista ideológico y sociológico, es totalmente comparable con el de cristiandad.

Pero, en la situación de conjunto del mundo, nos hallamos en un estado de cosas en el que no existe ya la unanimidad religiosa; en la que, por lo tanto, el Estado se encuentra forzado a ser estructuralmente neutro, desde el punto de vista confesional. Este Estado neutro, desde el punto de vista confesional, no se colocará en situación de tesis bajo las directrices positivas de la Iglesia, dejándose

modelar por sus reglas doctrinales y canónicas. En la gran mayoría de los casos, el Estado se ve obligado a hacerse un plan de neutralidad. Volveré sobre esto en seguida.

Esta dualidad de situación explica un hecho que, con frecuencia, parece escandaloso, y causa extrañeza a los protestantes. La Iglesia católica que, en un país como España, se muestra intransigente hasta el punto de reducir la libertad religiosa de los protestantes a un estado de cosas que yo estimo insuficiente, esta misma Iglesia católica, en otros países, invoca la libertad de conciencia para conquistar la libertad que no siempre tiene en países tan democráticos como Suiza o Suecia. Actualmente, en Suecia, se discute si se van a autorizar las órdenes religiosas, en particular, los jesuitas. En este país, la Iglesia invoca la libertad de conciencia. En España, invoca el derecho positivo de la Revelación que ella tiene confiada. Y esto escandaliza. Allí donde sois minoría, reclamáis la libertad de conciencia ; y donde sois mayoría, os imponéis, se nos dice. Podría haber aquí un aspecto odioso, pero creo que hay que intentar comprender el asunto. Es normal, desde el punto de vista de los principios que he expuesto, que la Iglesia católica tenga maneras de obrar diferentes, según se halle en un país de unanimidad católica, o reputado por tal, o en un país en donde los católicos son un uno por mil. En el primer caso, la unanimidad práctica permite que las exigencias de la Iglesia sean realizadas incluso en el plano de la vida pública ; en el segundo caso, la cuestión ni siquiera se plantea.

* * *

Es un hecho que, un gran número de espíritus buenos entre los católicos experimenten actualmente una profunda insatisfacción ante lo que puede llamarse la posición clásica. Esta insatisfacción ha sido suscitada y alimentada por cierto número de hechos sobre los que no puedo extenderme ; pero quiero considerar aquí los motivos de esta insatisfacción profunda. Veo tres principales :

1.° El poder indirecto (estas palabras designan, como es sabido, cierta manera de entender la relación de la Iglesia y la sociedad temporal) no es, en el fondo, sino un poder directo limitado. Igualmente, la teoría de la hipótesis no es casi más que una tesis, una intolerancia limitada. En el fondo, esta teoría, que es la posición «clásica», deja en nosotros el germen de la intolerancia. Esto es una gran dificultad. ¿Nos sentimos los católicos capaces de disipar la enorme sospecha que pesa sobre nosotros, de que estaríamos dispuestos a restablecer, si pudiéramos, la Inquisición y a perseguir?

Esta sospecha reina en toda conciencia protestante. En Francia no se expresa con mucha frecuencia. Sí, en cambio, en los países de mayoría protestante: los países Escandinavos, Estados Unidos. Constituye en estas conciencias una barrera infranqueable. Mi experiencia ecuménica me enseña que el gran obstáculo, el obstáculo supremo, es la desconfianza. Esta desconfianza está alimentada por esta sospecha de que, si llegáramos a ser los dueños, podríamos ser perseguidores.

Quisiera, a este propósito, traer aquí a colación un folleto del profesor Franz Leenhardt, de Ginebra, en donde se dice que «si los católicos llegasen a ser los dueños y aplicasen sus teorías, los protestantes no tendríamos más remedio que desaparecer». El libro de Paul Blanshard, publicado recientemente en América, vuelve sobre el mismo tema de manera todavía más violenta. Se podría resumir así: Si los católicos escribieran la constitución americana, cuántas ventajas no se atribuirían. Yo respondería a este libro muy fácilmente: la constitución americana, a través de los no conformistas ingleses, inspirados a su vez por Hooker, deriva en realidad de los teólogos católicos de la Edad Media. Admitamos, con todo, esta enorme dificultad, esta sospecha de intolerancia que pesa sobre nosotros y que la posición clásica de la tesis y de la hipótesis es incapaz de disipar.

2.° Segundo motivo importante: «la tolerancia» es indivisible. Este es un término del que se servía la S. D. N. de Ginebra, antes de 1939, a propósito de la paz. ¿Cómo podemos invocar la tolerancia en Ukrania, en donde 3 millones de católicos son obligados a pasar a la Iglesia ortodoxa, o en los países escandinavos, en donde la libertad católica tiene todavía algunas restricciones, cuando nosotros mismos, concretamente, históricamente, no la practicamos en España, o, en menor medida, en Italia y en los países católicos de América del Sur?

Es una dificultad muy grande. La voy a plantear recurriendo a un documento literario que extrañará a algunos de vosotros. Sabéis que en Francia, en nuestras reivindicaciones en favor de la escuela cristiana, invocamos el derecho de los padres a escoger la enseñanza que prefieran para sus hijos: y decimos que este derecho es un derecho natural. Este principio figura en gran número de documentos de nuestros obispos. Pero, recientemente, un católico inglés, de mal carácter, J. V. Simcox, ha publicado un folleto bajo este título: *La Iglesia católica romana, ¿es una sociedad secreta?* Sí, dice, y los obispos católicos ingleses que invocan este derecho natural no tienen el derecho de reivindicarlo porque, según la doctrina de los

teólogos católicos, este derecho está suspendido o cancelado por el derecho positivo superior de la fe, y porque el beneficio no queda garantizado para los padres herejes o cismáticos... Tal vez este ejemplo sólo es plenamente accesible a los sacerdotes y a los laicos plenamente familiarizados con las ideas teológicas o canónicas; lo menciono, con todo, porque plantea nuestro problema de una manera muy viva. El P. Berrar hacía alusión, hace poco, a las crónicas del P. Rouquette. Éste observaba, recientemente, que el Consejo ecuménico de las Iglesias, en una protesta contra las persecuciones en Hungría, se abstuvo de intervenir en favor de la Iglesia católica. El P. Rouquette discernía como motivo de esta abstención éste: no se puede hacer beneficiaria a la Iglesia católica del principio de la libertad de conciencia que ella misma niega en España... Que se arregle, pues, con sus principios. Esto es muy duro. Esto tal vez no revela un cristianismo muy generoso... Por mi parte, escribí en 1946 un artículo en *Témoignage Chrétien,* protestando contra la violencia por la que los católicos de Ukrania eran constreñidos a adherirse a la Iglesia ortodoxa. Lo podía escribir, tenía el derecho de escribirlo porque en 1938 había protestado, en *La Vie Intellectuelle,* contra el hecho de que las autoridades polacas y el mismo ejército hubiesen participado en la destrucción de doscientas iglesias ortodoxas, en Ukrania. Pude protestar en un caso porque había protestado en el otro.

3.° Tercer motivo. Por lo menos en Francia, existe una gran insatisfacción en las conciencias católicas con respecto a la posición generalmente admitida. Parece que esta posición no hace justicia a lo que, desde luego, podría denominarse como valores positivos de la laicidad. Esto no puede ser comprendido más que en la situación francesa. Emplazo a un español, a no ser que sea excepcional, a que lo comprenda, de la misma manera que yo, sin duda, no comprendería su punto de vista. La cuestión fue expresada especialmente en un artículo de Vialatoux y Latreille, publicado en *Esprit* (octubre de 1949), al cual aludiré en seguida. Se ha hecho, por otra parte, en nuestros ambientes universitarios, un gran esfuerzo en el sentido de una comprensión positiva de la laicidad [32]. Los universitarios, al vivir como católicos en la Iglesia y como universitarios en un organismo público cuyo estatuto es el de la laicidad, no pueden prescindir de armonizar, en sí mismos, sus dos fidelidades, y de comprender y practicar cristianamente, en consecuencia, su deber de laicidad. Esto les lleva a dar valor a principios diferentes de los que hemos expuesto anteriormente. Intolerancia dogmática y tolerancia civil;

32. Cfr. CONGAR, *Mentalité de droite et intégrisme*, en *Vie Intellectuelle*, junio de 1950.

tesis e hipótesis: lo que ellos buscan no es negar estos principios, sino dar valor a otros principios que tal vez superarán a aquéllos, porque iluminarán otros aspectos de la verdad, lo cual no se hará en un día. Nos atrae volar por las alturas, la ilusión de pensar que la doctrina social de la Iglesia, es decir, la doctrina de la Iglesia en materias tocantes a la situación histórica, es una doctrina acabada, si queréis tan monolítica como el mismo dogma. Lo que se llama doctrina social de la Iglesia son principios que se desarrollan en una situación y, como quiera que la situación cambia puesto que el mundo se desarrolla, evoluciona, la doctrina social de la Iglesia se desarrolla a lo largo del tiempo y del espacio. Se desarrolla en aspectos que antes no había conocido.

Esto es muy importante; sin embargo, se olvida mucho, tanto, que la cuestión que se plantea en este momento para cierto número de espíritus rectos es ésta: dar valor a cierto número de aspectos de la verdad, diferentes de los aspectos ilustrados en la posición clásica. Yo mismo escribí en otro tiempo sobre este tema, en particular en *La Revue Nouvelle,* del 15 de mayo de 1948. Hubo un artículo breve, pero muy interesante, del canónigo Leclercq en *La Vie Intellectuelle* de febrero de 1949, luego la crónica del P. Rouquette, en *Études* de septiembre de 1949, y, finalmente, el conocido artículo de Vialatoux y Latreille en el número de *Esprit* de octubre de 1949. Esta es nuestra documentación principal. Existen todavía otros textos, particularmente en Alemania un artículo del P. Pribilla (una traducción francesa de este artículo apareció, con posterioridad al presente debate, en la obra *Unité chrétienne et tolérance religieuse,* Ed. du Temps Présent).

Veo, en particular, tres datos nuevos, a los que se intenta valorar, que no niegan los datos anteriores, pero que tal vez los superarán. Quiero proponerlos y espero que proporcionarán la materia de nuestra discusión.

1.° La tolerancia vista como forma de respeto de la libertad del acto de fe;

2.° La tolerancia vista como forma de respeto de la trascendencia de la Iglesia;

3.° La tolerancia vista como forma de respeto de la verdad.

Ante el mero enunciado de los títulos, reconoceréis que no se trata de bagatelas.

1.° *La tolerancia vista como forma de respeto de la libertad del acto de fe.* Es lo que han destacado el P. Rouquette, Vialatoux y Latreille. La doctrina de la Iglesia sobre este punto es clara. El acto de fe, que es el acto supremo de un hombre, que es el acto de opción de su destino, es un acto eminentemente libre. La libertad la

invocamos repetidamente a propósito de la enseñanza libre. Pero la libertad no es algo abstracto, sino que implica elementos concretos. Hay la Libertad, y hay las condiciones de la Libertad, de la misma manera que hay la historia, y hay los medios de la historia. Es algo que nosotros los católicos olvidamos fácilmente, porque nos preocupamos, sobre todo, por la rectificación moral en el orden de la intención, y tenemos siempre la tendencia de pasar por alto el orden de los medios concretos. Pues bien, hay la libertad del acto y los medios concretos de la libertad del acto de fe en los Estados modernos. Y, en un Estado católico, que quiere ser católico incluso como Estado, se exige el examen de religión para todo cargo aprobado por el Estado. Para ser farmacéutico, se pasa por un examen de religión. ¿Es que esto, prácticamente, concretamente, no plantea una cuestión con respecto a la libertad del acto de fe? Se sabe que, cuando el gobierno toma una determinada posición ideológica, todo aquel que lo sigue por temperamento, o que está obligado a seguir por necesidad, se orienta en aquel sentido.

Aquí interviene un elemento muy importante, que mencioné en mi artículo de *La Revue Nouvelle,* y que me parece que es un principio que explica muchos problemas. El mundo antiguo de la Cristiandad que, como observa Péguy, duró hasta la Revolución, era un mundo objetivo. Se tenía una sola idea : los derechos de la tradición, de la autoridad, seguir las reglas admitidas. No había reglas más que para el objeto. Santo Tomás de Aquino decía : «Poco importa quién ha dicho algo, y cómo. Lo que importa es saber si es verdadero o falso.» Los modernos se inclinarían, más bien, a decir lo contrario : «Lo que importa es saber quién ha dicho tal cosa, y cómo se ha llegado a ella. Poco importa si es verdadera o falsa.» El mundo moderno se caracteriza por lo que yo llamaría el descubrimiento del sujeto. El escollo consistiría en colocar la sinceridad por encima de la verdad. La gran reacción del *Syllabus,* de los pontificados de Pío VIII, de Gregorio XVI, de Pío IX, tendió precisamente a reivindicar la primacía del bien por encima de la libertad, y la primacía de la verdad por encima de la sinceridad. Existe, con todo, un valor real en el punto de vista del sujeto ; hay que considerar también las condiciones concretas de su acceso a la verdad. En este sentido, el sujeto, persona espiritual y libre, tiene derechos que implican prácticamente cierta libertad del error. Para alcanzar la verdad con la cualidad espiritual, que exige el acto de fe, son precisas ciertas condiciones de libertad que llevan consigo, concretamente, el derecho del sujeto a equivocarse.

2.° *La tolerancia vista como forma de respeto de la trascendencia de la Iglesia.* Esto ha sido ilustrado por el canónigo Jacques

Leclercq. En un Estado cristiano, el Estado sirve como de soporte a la Iglesia, que lo dirige y lo reduce a ella. Esto es idealmente bello, pero es un ideal. Prácticamente, en esta simbiosis que los teólogos de la Edad Media comparaban a un solo cuerpo con dos caras, las acciones son recíprocas. Hay acción, pero hay también reacción. Si el Estado, en cierta manera, es atraído hacia las reglas de la Iglesia, la Iglesia corre el riesgo de ser atraída hacia las maneras de obrar del Estado. El Estado sirve como de soporte a la Iglesia; pero, ¿por ventura no ocurre que pide compensaciones o, sin pedirlas, se las toma si no se las dan? Sabemos que uno de los principios que la Iglesia más aprecia es su principio de independencia y de trascendencia, que la lleva a evitar esta simbiosis excesivamente amplia con un Estado que crea el riesgo de atraerla hacia aventuras políticas en donde la Iglesia no tiene nada que ganar. Venimos a parar, así, a esta denuncia de la promiscuidad entre la Iglesia y lo que Maritain llama el mundo cristiano. En Francia hemos sufrido con esta simbiosis demasiado amplia entre la Iglesia y el mundo cristiano, y ahora estamos en busca de una Iglesia desprendida de estos lazos, pero no desencarnada. La Iglesia es un poco como el Dios de Aritóteles: «Segregatus ut imperet.» Cuando toma altura, cuando acentúa su trascendencia, aumenta su prestigio. Cuando la Iglesia pierde su peso temporal, gana en peso espiritual. Así como el acto de fe lleva implicadas consecuencia concretas, la independencia de la Iglesia también las tiene.

3.° *La tolerancia como forma de respeto y de servicio de la verdad.* Aquí citaré, sin dejar de aportar algo de mi propia cosecha, un artículo de H. Sternberger en la revista *Die Wandlung,* 1943: *Toleranz als Leidenschaft für die Wahrheit.* La tolerancia es algo indispensable para quien tiene la pasión de la verdad. El tiempo que se me ha concedido está, por desgracia, tocando a su término y no puedo desarrollar como quisiera el aspecto personal, las aplicaciones individuales de esta idea. Resumiré, por lo menos, brevemente la aplicación que he hecho yo, por mi parte, en el plano de la investigación colectiva y del movimiento de conjunto de los espíritus. El mundo moderno me parece que se caracteriza por una especie de estallido de la verdad. Los fragmentos de esta verdad han seguido siendo activos allí donde han caído. La noción cristiana de la fraternidad humana, de justicia humana, por ejemplo, salió del cristianismo, y ha animado a un mundo entero en el que esta idea ha sido fecunda, y no ha quedado muerta (ha animado, por ejemplo, movimientos como el socialismo), de modo que — y este es el punto delicado de mi argumentación — todos estos fragmentos de la ver dad hay que recogerlos dondequiera que se encuentren, con todo lo

válido que hayan podido proliferar. Evidentemente, estas parcelas de verdad se han alterado con frecuencia. No podemos recogerlas sino para purificarlas antes de integrarlas ; pero debemos, ante todo, recogerlas dondequiera que estén y dondequiera que hayan fructificado de manera no despreciable. De forma que, en realidad, no podremos alcanzar una verdad integral sino gracias al respeto de estos fragmentos de verdad. El problema del catolicismo es el mismo que el del ecumenismo. La tolerancia no es más que una forma de la pasión de la verdad. Debemos respetar estos plazos de maduración que Dios nos impone, debemos respetar el plan de Dios que escribe derecho con renglones torcidos, según el proverbio portugués con el que Claudel encabezó su *Soulier de Satin*. No debemos anticiparnos al Juicio final. Hay un respeto de la mala simiente, que, en cierta manera, trabaja para el reino de Dios y para la Iglesia. Admito muy bien que mi punto de vista no sea compartido por todo el mundo. Creo que, en la Iglesia, hay funciones diferentes, y que todos no tienen la vocación de trabajar en el mismo grado para la integración. Me parece, con todo, que ésta es la misión de nuestro siglo : reunir en el cuerpo católico todas las parcelas que le pertenecen por derecho, y que, separadas de él, están esparcidas por el mundo. Tal es mi convicción. Adivinaréis, así, con qué alegría, el año pasado, cuando enseñaba apologética a mis alumnos, oía decir a cierto número de ellos : «En el fondo, padre, la verdadera apologética es el ecumenismo.»

Sé que estas consideraciones han de dar lugar a dificultades, que se formularán como objeciones. Creo, por mi parte, que ocurre lo mismo con las teorías sobre las relaciones entre la Iglesia y el Estado. Es cierto que las diferentes teorías y maneras de ver que conciernen a la relación del poder temporal con la verdad religiosa son inadecuadas. Por esto, me parece que una discusión como ésta es bueno que se establezca, para dar ocasión a practicar lo que se puede llamar la complementaridad de los espíritus y de las posiciones.

Cuestiones raciales y teología[1]

Hoy en día, pocos cristianos conscientes de su fe se contentan con vivir la relación religiosa que la fe crea en un tú a tú con Dios, como fuera del tiempo. Es cierto que, esta relación religiosa, radicalmente, escapa al tiempo: pertenece a la esfera de la vida eterna, que es social en su esencia («socialis vita sanctorum» : san Agustín), pero no necesariamente histórica. La vida puramente contemplativa es una forma de esta relación religiosa imprescriptiblemente legítima. Esta vida contemplativa no aisla de los hombres, pero libera del tiempo. Lo que predomina, con todo, entre los cristianos actuales, es el deseo — podría decirse : la necesidad — de asumir cristianamente su tiempo, de asumir los clamores y los problemas de este tiempo, dándoles una respuesta sacada de la fe. Clamores y problemas no faltan. Se suceden como las olas a la orilla del Océano. Casi no dan tiempo a respirar.

Entre estos problemas del tiempo, está el racial. Es sólo un capítulo particular del monumental problema de las relaciones entre grupos humanos. La paz es la tranquilidad del orden. El orden supone la justicia, que desbarata todo intento de dominación, toda ingerencia en el ámbito de seguridad y de vida propios de otro grupo. Pero, heredamos situaciones históricas en las que grupos humanos, que tienen como principio de cohesión no sólo intereses, sino comunidades de cultura, de destino histórico, de origen étnico, dominan a otros grupos humanos cuyo principio de cohesión es también una comunidad de cultura, de destino histórico, de origen étnico, de religión, e incluso de raza, en la medida en que la raza es una realidad. Son ya conocidos los puntos neurálgicos, las zonas de conflicto: problema negro en Estados Unidos, situación en África del

1. Publicado en la *Revue de l'Action Populaire*, núm. 142, noviembre de 1960, pp. 1031-1046.

Sur, crisis de descolonización, como la que actualmente atraviesa el antiguo Congo belga, problema, finalmente, del antisemitismo, con incidencias religiosas de la mayor importancia. *El último de los justos,* de A. Schwartz-Bart, lo ha planteado recientemente de una manera que, a pesar de deplorables exageraciones, no puede menos que invitar a todo cristiano a interrogarse sobre sus actitudes y su responsabilidad : y ello, en el mismo momento en que incidentes deplorables recordaban, de manera inquietante, los malos días del nazismo.

Hay que asumir cristianamente este problema de las relaciones interraciales, donde sea necesario hacerlo. Y no es necesario asumirlo sólo cuando uno reside en África del Sur o en Estados Unidos, o cuando se relaciona con judíos. Existe, hoy, una solidaridad mundial de opinión ; por lo menos su evidencia se impone hoy a todos. Reaccionando ante hechos lejanos, construyo en mí el hombre verdadero que debo ser, y la opinión de los católicos franceses no deja de tener influencia sobre otros hombres, enfrentados, lejos de nosotros en el espacio, con los problemas ante los cuales reaccionamos. Esta solidaridad es extraordinariamente real. En cierto sentido, nos hace corresponsables.

Es importante saber lo que la fe, o la teología que interpreta o elabora las indicaciones de la fe, puede decir sobre problemas de este género, y en qué condiciones puede hablar. Las reflexiones que haremos sobre este punto valen analógicamente para otros problemas en los que fe y teología tienen igualmente algo que decir. La frase, dirigida por Alberico Gentil a los teólogos que intervenían en las cuestiones planteadas por la colonización del Nuevo Mundo, «callen los teólogos en un dominio que les es extraño» (*De jure belli,* 1588), se condena a sí misma, y cubre a su autor de una ridiculez sólo comparable a la gloria que valieron las palabras de un Las Casas o de un Francisco de Vitoria. La teología afirma principios. Excluye, por lo tanto, y rechaza, y condena, máximas y maneras de comportarse que son contrarias a los principios que la teología misma afirma. De estos principios, saca un cierto número de conclusiones.

Entre estos principios, y hasta entre las conclusiones más generales que de ellos se extraen y las aplicaciones más concretas, se interpone la mediación de los hechos y de las situaciones. La teología moral reconoce, desde siempre, estos hechos y situaciones bajo el nombre de circunstancias. Y las ha analizado, generalmente, al nivel de la vida individual y de la acción singular, pero no al nivel de la vida colectiva y de las acciones que forman parte de la trama infinitamente compleja de la historia. Cuando se plantean cuestio-

nes en este nivel colectivo e histórico, y es el caso, hoy, de muchos de los problemas de las relaciones interraciales, hay que saber que entre los principios más trascendentes y las soluciones se interpone la mediación de hechos, de situaciones, de estructuras políticas, económicas, culturales, de ciertas condiciones de vida y de ciertas representaciones que son simultáneamente muy estables y muy movedizas : estables a plazo corto y en período de calma, pero en evolución a largo plazo, y de manera acelerada en período de crisis o de inestabilidad [2].

Cuando hablamos de mediación de situaciones históricas, de representaciones y de estructuras, lo que decimos debe entenderse en dos sentidos : el que va de la idea trascendente a las soluciones, y el que va de los hechos a las ideas consideradas en su proceso de aplicación. De un lado, las soluciones, que no son una adquisición hecha de una vez para siempre, sino un logro perfectible, pasan a través de representaciones y de estructuras ; modifican estas representaciones y estas estructuras, y se inscriben en ellas. De otro lado, los principios se orientan hacia soluciones teniendo en cuenta, como un dato relativo, pero, a veces, prácticamente imperativo, las situaciones históricas, las representaciones y las estructuras sociales que existen en el momento.

Existe el camino directo, abrupto, que se adelanta a las situaciones de hecho y proyecta, inmediatamente, hacia un futuro cuya realización será precipitada por algún acto heroico y potente, las exigencias absolutas del ideal trascendente. Este no es el camino de los reformadores o, por lo menos, de los reformistas, sino el de los revolucionarios ; es también el camino de los profetas. Ha sido recorrido de manera excepcionalmente pura y genial, en el campo que nos interesa, por el Mahatma Gandhi. Gandhi acabó muriendo bajo

2. Mencionemos algunos ejemplos. Es evidente que el Evangelio exigía, y que un día tenía que llevar a la abolición de la esclavitud. Lo mismo que hoy, y desde siempre, pide la abolición de la condición proletaria y la de la guerra. Porque todo esto es contrario a su afirmación de la fraternidad humana, fundada en la afirmación del monoteísmo y de la paternidad de Dios. Pero, para eliminar la esclavitud, fue necesario que muchas representaciones evolucionasen y que fueran creadas nuevas estructuras de economía o de trabajo. Lo mismo ocurrirá para que sean eliminadas la guerra o la condición proletaria. Puede deplorarse que la evolución haya sido lenta, que los cristianos hayan sido tan tímidos y, con frecuencia, tan poco cristianos, que hayan tenido tan poca prisa en responder a las exigencias o a las llamadas del Evangelio. Es también un hecho que, habitualmente, se da a los obstáculos que retrasan la creación de nuevas estructuras un valor superior al que realmente tienen. Algunos, en 1936, decían que las vacaciones pagadas arruinarían nuestra economía... Cuando una crisis o una revolución obliga a quemar etapas, sea como sea, se encuentran soluciones. Decimos que la caridad nos urge, pero apenas se ve...

el disparo de un hindú que le acusaba de traicionar al hinduismo por practicar y predicar la fraternidad entre hindúes y musulmanes. Murió como testigo del amor fraterno, como víctima de la oposición racial-religiosa. De hecho, muchos de los que, en estos últimos años, han participado activa y lúcidamente en conflictos raciales, para cargar con su peso y superar el mal inaceptable, se refieren a Gandhi y propugnan una acción de no-violencia [3].

Pero no todo el que quiere es profeta. Hacen falta una vocación y una fidelidad heroicas. Si hay alguna lección que Gandhi dé, es ésta : no se practica la no-violencia por el mero hecho de participar en una manifestación de no-violentos, de firmar un manifiesto, ni siquiera de ayunar por una causa pura. El ideal de la no-violencia incluye una reforma total de sí mismo, exigente, costosa para la carne, que quiere abarcar la totalidad del ser hasta sus disposiciones más elementales y más íntimas : juicio, corazón y deseos, nervios y cuerpo, imaginación y palabra interior, régimen de vida, etc.

El mundo tiene necesidad de profetas : ellos son los que hacen avanzar las cosas de la manera más decisiva. Pero no resuelven todas las cuestiones, y la historia no siempre les obedece. Ni siquiera es seguro que, el acto, mediante el cual queman las etapas intermedias y los condicionamientos, esté siempre en forma. Tiene que realizarse en su momento. No es seguro que, en una situación dada, la mayor verdad y el mayor amor estén del lado de la aplicación intrépida, sin consideraciones ni compromisos, de un principio ideal puro. Piénsese, por ejemplo, en una abolición súbita de la esclavitud por los Apóstoles, en una proclamación inmediata de una legislación liberal, única para todos los hombres, sin ninguna distinción de raza, de cultura, de pasado histórico o de nacionalidad.

Evidentemente, es bien sabido que todos aquellos a quienes la proposición de un ideal exigente, más o menos revolucionario, hubiera inquietado, se tranquilizan cuando se les dice que hay que tener en cuenta las circunstancias. Vuelven a encontrarse seguros, y respiran. Pero corren también el peligro de volverse contra sí mismos, pura y sencillamente, es decir, corren el peligro de renegar prácticamente del ideal que se les había propuesto y que les había conmovido. Las exigencias de los principios absolutos y puros no deben debilitarse al introducirse en las estructuras históricas, al verse sujetos a compases de espera, al tener que pactar con las condiciones complejas y gravosas de la realidad. Tienen que mantenerse

3. Así, por ejemplo, M. Scott (*A time to speak*, Nueva York, Doubleday y C.º, 1958), que trabajó con los Herederos del Sur Oeste africano; Mart. Lut. King *Stride toward Freedom*, New York, Harper and Br., 1958 (traducción cast., *Los viajeros de la libertad*, Ed. Fontanella, Barcelona), que narra la historia de los negros de Montgomery, Alabama. traducción castellana, *El racismo y la Iglesia*, Ed. Estela, Barcelona).

vivas y, por encima de sus límites en aquel momento determinado, tienen que reafirmarse en las soluciones. El espíritu no queda encadenado en las formas en las que trata de manifestarse, ni queda agotado por ellas. Exige ir más allá. Así, por ejemplo, las exigencias de fraternidad humana que derivan del Evangelio no anulan la legitimidad de las estructuras nacionales ; pero no se ven enteramente satisfechas dentro de estas estructuras. Por encima del servicio militar, e, incluso eventualmente, del servicio bélico, un cristiano fiel al Evangelio debe buscar una afirmación de amor y de fraternidad [4] ; debe incluso trabajar para que el amor y la fraternidad irradien en estructuras mejores que las presentes. Si algo puede reprocharse a los cristianos es, ciertamente, que hayan sido a menudo demasiado tímidos y demasiado conformistas...

De esta manera la intervención de la teología en una cuestión como la de las relaciones interraciales presenta los tres momentos siguientes : 1.° afirmación de los principios y de sus consecuencias en lo que tienen de verdad absoluta ; 2.° aplicación práctica a las condiciones de las estructuras históricas ; 3.° en esta misma aplicación, y por encima de ella, búsqueda activa de una fidelidad mejor

4. El Estado, que es la autoridad pública suprema dentro del ámbito nacional, tiene, ciertamente, el derecho de imponer el servicio militar a los ciudadanos que son capaces de cumplirlo. El Estado francés tiene el derecho de enviar a los jóvenes franceses a Argelia. Puede mandarles luchar y pedirles el sacrificio de su vida. Existen estos derechos, porque las comunidades nacionales son estructuras legítimas y válidas de organización de la vida humana terrestre. Pero su legitimidad no deriva de una ley eterna, divina, ni siquiera de una condición, absolutamente esencial, de la naturaleza humana. Existe una comunidad humana más allá y por encima de las comunidades nacionales. Si un día, la vida humana se organiza de manera efectiva en el plano de la comunidad universal de los hombres, tal como ha empezado a hacerlo en algunos sectores particulares y como es, desde siempre, el caso de la Iglesia, está claro que las condiciones de validez de las comunidades nacionales en cuanto reivindican y ejercen los atributos de la soberanía, y, singularmente, el derecho de hacer prevalecer su interés mediante la fuerza, se modificarán de manera correspondiente. La objeción de conciencia *absoluta* no reconoce *actualmente* una estructura legítima de la sociedad humana. Esta es la razón decisiva por la cual nosotros, personalmente, la rechazamos, aunque reconozcamos su posibilidad a título de afirmación profética o de vocación personal, y manifestando nuestro deseo de que ponga en vigencia un estatuto de los objetores. Pero queda claro que las estructuras de comunidad humana que legitiman la soberanía del Estado nacional, los ejércitos nacionales, el servicio militar nacional, no tienen el carácter sagrado absoluto que les conferiría un origen divino, eterno, que deriva de la naturaleza intemporal de las cosas. Un día, sin duda, la condición actual de estas cosas será superada. Muchos signos lo anuncian ya. Pero será preciso que las estructuras actualmente en vigor y legítimas evolucionen. Una vez más, no se puede pasar inmediatamente de la afirmación de la fraternidad y de la ley de amor cristianas a una conclusión de comportamiento, que las llevaría a la práctica tal cual y de manera súbita. Entre los principios trascendentes y las conclusiones actuales, existe una mediación de estructuras naturales o históricas, que condiciona la aplicación de estos principios. Pero si algunas de estas estructuras están fundadas en la naturaleza esencial de las cosas, otras son solamente históricas, susceptibles de cambio, y, en efecto, cambian.

en lo absoluto de los principios y de sus exigencias, hasta el punto, si es preciso, de actuar como testigo o como profeta, con detrimento de lo que, en nosotros, es carnal. Vamos a tratar de la cuestión racial desde el punto de vista de la doctrina cristiana, recorriendo sucesivamente estos tres momentos [5].

El cristianismo dice un No absoluto al racismo

El racismo consiste en distinguir y jerarquizar grupos humanos, para luego discriminar de manera peyorativa a algunos de ellos, afirmando que sus cualidades o características humanas son genéricamente determinadas y fijas.

Ciertos racistas han invocado a la Biblia. Por un lado, la idea misma de la elección de un *pueblo* como tal, acompañada de la orden de exterminar a otros pueblos : Amalecitas, Filisteos, etc. ; por otro lado, la narración bíblica referente a la descendencia de Noé, particularmente a Cam, maldito por su falta de piedad filial. Ciertos anglosajones del siglo XVIII y del siglo XIX justificaron así la trata de negros. Recientemente, ha sucedido todavía que cierto pastor calvinista del África del Sur ha justificado el Apartheid o segregación, recurriendo a la Biblia [6]. Este es un ejemplo de la trayectoria seguida por la tendencia, propia de todos los teócratas, que pretende conocer, mediante la Biblia, lo que Dios piensa de la historia de su tiempo. Lo cierto es que la abominable leyenda de «los hijos malditos de Cam» no tiene ningún fundamento en la tradición teológica [7].

La Biblia, en realidad, no es racista [8]. La elección de un pueblo como tal, que es un hecho central en la Antigua Disposición, no fue realizada teniendo en cuenta la sangre o cualidades humanas genéticamente determinadas, sino a partir de una voluntad de Dios, *pese a* la falta — mejor dicho, hay que afirmar : a causa de la falta — de grandeza humana en este pueblo [9].

Es cierto que Israel dio siempre un gran valor a su posición con respecto a los otros pueblos ; pero desde un punto de vista religioso : el de su propia elección y el de la ignorancia en que persisten los

5. Muchos de los puntos aludidos aquí se encuentran desarrollados en nuestro folleto *L'Église catholique devant la question raciale,* publicado por la UNESCO en 1953 (hay traducción castellana, *El racismo y la Iglesia,* Estela, Barcelona).

6. Así H. J. C. SNIJDERS: cfr. SOEPI, 16 de mayo de 1958, p. 2.

7. Cfr. P. CHARLES, *Les Noirs, fils de Cham le maudit,* en *Nouv. Rev. théol.,* 1928, pp. 721-39.

8. Ver *El racismo y la Iglesia,* p. 39 s.; Everett TILSON (protest.), *Segregation and the Bible,* Nueva York, 1958.

9. Cfr. *Deut.* 7, 7; 10, 14-15; *Ez.* 16, 3-15; *I Cor.* 1, 27.

demás pueblos respecto del verdadero Dios [10]. Lo que integra a Israel es la religión, no la raza [11]. Y, además, la misma elección de un pueblo como tal fue superada después de la venida del Hijo de Dios y del envío de su Espíritu Santo. Los anuncios universalistas, tan abundantes ya en el Antiguo Testamento, sobre todo en los profetas [12], se hacen realidad en la Iglesia. La catolicidad de ésta, anunciada desde el instante de su nacimiento, en el día de Pentecostés, a través del Signo de las lenguas, muestra que la Iglesia, *por su misma existencia,* es la negación del racismo. En la relación religiosa con el Padre, por el Hijo, en el Espíritu, que es la substancia misma del cristianismo, no existe rigurosamente *ninguna* descriminación fundada en particularidades raciales. Existe una prioridad desconocida divina en favor de los judíos, porque todo empezó a partir de Jerusalén [13]. Existe, en la propagación del Evangelio, una prioridad histórica del Oriente, luego del mundo grecorromano, y luego del Occidente blanco extendido a América. Pero esta prioridad, querida providencialmente, no es más que histórica : de manera que no es insensato imaginar que un día nuestro continente paganizado pueda ser reevangelizado por hombres de color, ayer paganos, cristianos hoy o mañana. En todo caso, la verdad es que, en la Iglesia, tal como ha sido en el pasado, y tal como es hoy, la igualdad es absoluta en el orden de la fe, del amor, de la oración, de la salvación, de la comunión de los santos. En este plano, no hay efectivamente ni judío ni griego, ni esclavo, ni libre, sino una misma vida en Jesucristo [14].

Una afirmación racista, con las consecuencias de segregación que lleva anejas, atacaría al cristianismo, e incluso al judaísmo bíblico, en su misma raíz. Y esta raíz es que hay un solo Dios, padre de todos ; todo bien procede de Él ; los hombre son sus hijos, son hermanos ; son llamados a imitar a Dios, su Padre, amando como Él ama, excluyendo sólo el mal. Hacer discriminación de un hombre o de un grupo de hombres por algún otro motivo, fuera del mal, y, especialmente, si se hace en nombre de unos caracteres fijos, genéticamente determinados, y que harían que los grupos humanos fuesen radicalmente desiguales, eso es, bíblicamente y cristianamente hablando, un ateísmo. Porque es negar que Dios sea Dios. ¿Cómo po-

10. Cfr. E. WEBER, art. *Laos,* en el *Theol. Wb. z. N. T.*, de Kittel, t. 4, pp. 45 s.

11. Cfr. *Judith,* 14, 10; J. BONSIRVEN, *Le Judaïsme palestinien au temps de Jésus-Christ,* París, 1935, t. I, p. 19. Hecho de la conversión al judaísmo de los Khazars del Sur del Volga (siglos IX-XI).

12. Cfr. *El racismo y la Iglesia,* p. 45.

13. Cfr. *Jn.* 4, 22; *Rom* 1, 16; 2, 10; *Lc.* 24, 47.

14. Cfr. *Gál.* 3, 28; *Col* 3, 11.

dría decirse «Padre Nuestro» si se excluye a ciertos hombres de la plena cualidad de hermanos, y, por lo tanto, de hijos de Dios? Podría invocarse «la Providencia», o el Destino, se podría hacer esto invocando incluso el nombre de «Dios» : Hitler no vacilaba en hacerlo. Sería una mentira y una blasfemia, porque se negaría a Aquél a quien se invocaría de este modo.

De manera general, una de las verdades bíblicas que con más urgencia debe ser meditada, anunciada e introducida en la vida, es la unión de la antropología y de la teología, el fundamento de aquélla en ésta ; pero, también, la imposibilidad de sentar una afirmación verdadera sobre el verdadero Dios, que no contenga en sí afirmaciones decisivas sobre el mismo hombre. La Biblia no es un libro de ciencia, ni es un libro de historia en el sentido banal y profano de la palabra. Nos habla de Dios y de nosotros ; primero de Dios ; y, de nosotros, según la relación estrecha que nos une a Dios ; tan estrecha es esta relación, que el hombre pierde su verdad si no realiza esta relación, y, que desconocemos a Dios, si desconocemos la imagen que de Él hay en el hombre. De esta manera el amor universal y fraternal de los hombres es una consecuencia inmediata del monoteísmo.

El racismo es la negación radical, en el plano de las ideas, de este amor universal ; y, en el plano de las disposiciones psicológicas, es su ruina. Efectivamente, si la caridad quiere pasar del plano de la profesión teórica y general al de las actitudes efectivas y concretas, supone ciertas disposiciones del corazón y del espíritu, que pueden resumirse en el sentido fraternal del otro. Así como nuestro sentimiento religioso se apoya sobre cierta estructura moral de respeto, así, también, el amor cristiano del prójimo se apoya sobre cierto sentido del otro, que consiste en una ausencia de desprecio o de desconfianza, y, positivamente, en un *a priori* de abertura y de simpatía, de un deseo de comprender y de unirse. El prejuicio racial, y, más todavía, el racismo, erigido en teoría, implica no el amor, sino el desprecio del otro, la desconfianza frente a él. Se ha señalado que el colonialismo, en su aspecto desfavorable, tenía, como característica, la falta de sentido del otro [15]. El racista transporta por doquier una mentalidad de colonizador llevada a su paroxismo ; es, tal como veremos, un hermano gemelo del colonialista. Y como nada hay más apasionado ni más irreflexivo que un prejuicio de grupo contra otro grupo, el racista se convierte en esclavo de un verdadero complejo, que zapa en él las raíces mismas de la caridad. San Juan, apóstol del amor, nos dice : «El que odia a su hermano es un

15. Ver O. MANNONI, *Psychologie de la Colonisation*, París, Seuil, 1950.

homicida» (*I Jn.* 3, 15). Es verdad. Es imposible odiar a un hombre, o, sencillamente, despreciarlo, sin que se nos ocurra algún día un pensamiento de este género: seres como éste no deberían existir. Dostoievski nos ha mostrado, en el Smerdiakov de los *Hermanos Karamazov,* que un pensamiento de este tipo es el principio de un asesinato.

Con el tiempo y la experiencia, estamos, personalmente, cada vez más impresionados por el hecho de que la verdad de las actitudes morales comienza según el nivel de conocimiento, de las representaciones y de la inteligencia. Con frecuencia se echa en olvido, y ésta es una de las razones por las cuales tantas buenas intenciones, perfectamente sinceras, son estériles y vanas. Muchos creen que la moralidad empieza con los sentimientos, y que el dominio del conocimiento o el uso de la inteligencia le son extraños. No hay nada más falso. Existen deberes de conocimiento: la ignorancia puede ser un pecado, y, en este sentido, también lo puede ser la estupidez. Existe un deber de tener información verídica e ideas verdaderas. En muchos dominios muy importantes, la impotencia de responder a las exigencias del Amor y del Espíritu de Dios vienen de defectos graves, por acción o por omisión, en el plano de la información y de las ideas. El espíritu de cuerpo, primo hermano del espíritu de orgullo y de autojustificación, es uno de los mayores obstáculos para el establecimiento de relaciones sanas y cristianas entre los grupos humanos. Desempeña un papel muy importante en estos «factores no-teológicos» de oposición que influyen de manera tan decisiva en el hecho de que, por lo menos, se mantengan las divisiones cristianas [16]. El campo de las relaciones interraciales es, evidentemente, su terreno preferido. Nada hay más fácil que hacer depender cierto número de defectos, que me molestan o me perjudican, del color de una piel, de la configuración de un rostro, del empleo de una lengua, de las imágenes de un estilo de vida diferente al mío, acaso bastante miserable. La propaganda y la caricatura utilizan a discreción algunos elementos reales, fáciles de captar, pero que deberían haber sido objeto de crítica, por crear complejos sentimentales, a menudo tanto más poderosos cuanto más incontrolados y no dominados son. El racismo nazi supo llevar este arte a un alto grado de perfección, sobre todo, en detrimento de los judíos.

16. Este capítulo de los «factores no teológicos» de división ha sido muy estudiado, en el Movimiento ecuménico, desde las Conferencias de 1937, y luego en el Instituto ecuménico de Bossey, en noviembre de 1951, y más tarde en la Conferencia de Lund, en agosto de 1952. Ver. M. VILLAIN, *Introduction à l'Oecumenisme,* París, 1958, pp. 72-75. (Traducción cast., *Introducción al Ecumenismo,* Ed. Desclée de Brouwer, Bilbao.)

Con esto, el primer deber de un cristiano, e incluso del hombre que se preocupa por conservar en sí mismo un auténtico sentido fraterno del otro, es criticar las propias ideas, mantener una resistencia despierta frente a las propagandas, frente a las imágenes de las que se nutre y en las que expresa el espíritu de cuerpo; y luego, construir en sí mismo, mediante una información verdadera y, a ser posible, mediante contactos personales, cuyo beneficio es irreemplazable, una estructura psicológica de comunión fraternal posible. Nunca se insistirá bastante en estas cuestiones de ideas y de imágenes, de información y de contacto, ni en el carácter nocivo de las propagandas deformantes.

El racismo es un fenómeno reciente. Como teoría, remonta al siglo XIX (mito romántico del Nordismo; Gobineau; H. St. Chamberlain, fuente mediocre de Alfredo Rosenberg). El concepto mismo de «raza» no había adquirido derecho de ciudadanía hasta el siglo XVIII. En la primera mitad del siglo XIX estaba todavía poco difundido entre nosotros, y significaba sólo el tronco, descendencia o familia, considerados en su origen y en su unidad física [17]. El racismo, como actitud, es hermano gemelo del colonialismo. El antisemitismo antiguo, y el lamentable antisemitismo de los cristianos (algunos rasgos en los Padres, numerosos hechos de la Edad Media, mezclados con una actitud de respeto y de tolerancia), no tenía fundamento racista [18]. La famosa «perfidia judaica» es una categoría enteramente teológica, eventualmente teológico-canónica; designa la negación o la ausencia, posiblemente culpable, de la fe en Jesucristo, en los miembros de un pueblo al que Dios amó y eligió [19]. Es sabido que Juan XXIII hizo eliminar su mención en la oración del Viernes Santo.

Las primeras manifestaciones racistas, por cierto muy típicas, se encuentran en ciertos conquistadores españoles del Nuevo Mundo: lo cual, por otra parte, no excluía aún en ellos una intención misionera mal enfocada, pero, subjetivamente, sincera [20].

17. Así se expresa todavía CHATEAUBRIAND. Sin duda KANT dio la primera definición precisa del concepto de raza: *Bestimmung des Begriffs einer Menschenrasse*, 1785: *Werke*, t. IV, p. 225.

18. Para lo que hace referencia a la antigüedad y al cristianismo antiguo, cfr. M. SIMON, *Verus Israël*, París, 1948, p. 239.

19. Existen, sobre este tema, los estudios científicos de E. PETERSON («*Perfidia judaica*», en *Ephemerides Liturgicae*, 1936, pp. 296-311), de J. M. OESTERREICHER («*Pro perfidis judaeis*», en *Theological Studies*, marzo de 1947, pp. 80 ss.), de M. BLUMENKRANZ («*Perfidia*»), en *Arch. Latinitatis Medii Aevi*, 1952, pp. 157-70). Ya antes de la supresión de las famosas palabras por Juan XXIII, la Congregación de Ritos había aprobado las traducciones «infidelidad», «negativa a creer» (*Acta Ap. Sedis*, 1948, p. 342).

20. Sobre las ideas que influyeron en sentido diverso en la colonización española del

Solórzano, en su *De Indiarum jure,* nos informa de que muchos negaban a los Indios la cualidad de hombres, aunque tuviesen la apariencia humana, porque carecían de inteligencia. Pedro Mártir Anghiera, Francisco López de Gómara, Pedro de Cieza de León, Girolamo Benzoni (milanés), Antonio de Herrera, Simón Maiolus, el padre Gregorio García, que era, con todo, hermano en religión del admirable Las Casas, repitieron, durante el siglo XVI, un slogan que les permitía mantener a los indios en *encomienda,* es decir, en una condición cercana a la esclavitud. Fue entonces cuando, advertido por el dominico Julio Garcés, obispo de Tlaxcala, el papa Paulo III publicó, en mayo y junio de 1537, una serie de bulas que representan, sin duda, los primeros enunciados del magisterio romano sobre las cuestiones de raza :

Ha llegado a nuestros oídos que nuestro querido hijo en Cristo, Carlos, emperador de los Romanos y, al mismo tiempo, rey de Castilla y de León, había publicado un edicto contra aquellos que, inflamados de avaricia, mostraran un espíritu inhumano frente al género humano, edicto que prohibía a sus súbditos reducir a esclavitud y privar de sus bienes a los Indios del Oeste y del Sur. Considerando que los Indios mismos, aunque estén fuera del redil de la Iglesia, no están privados ni deben ser privados de su libertad o de sus bienes, puesto que son hombres, y, por tanto, capaces de la fe y de la salvación, y no deben ser reducidos a esclavitud, sino invitados a la vida por la predicación y el ejemplo... [sigue una excomunión, reservada a la Santa Sede, lanzada contra los que redujeran a los Indios a esclavitud o les privaran de sus bienes] [21].

El enemigo del género humano ha sugerido a algunos de sus satélites la idea de difundir en el mundo la opinión de que los habitantes de las Indias occidentales y de los continentes australes, de cuya existencia sólo nos hemos enterado recientemente, debían ser tratados como animales irracionales y utilizados exclusivamente para nuestro provecho y para nuestro servicio, con el pretexto de que ellos no participan de la fe católica y de que son incapaces de abrazarla.

Nos, vicario indigno de Nuestro Señor, tenemos que poner todos Nuestros esfuerzos para guardar el rebaño que nos ha sido confiado, y para llevar a lugar seguro a las ovejas descarriadas. Nos vemos en los Indios a verdaderos hombres, que no sólo son capaces de abrazar la fe cristiana, sino que aspiran a ella.

Y en el deseo de poner remedio al mal que se ha hecho, Nos decidimos y declaramos por Nuestra presente carta, cuya traducción cada sacerdote tendrá

siglo XVI, tenemos dos excelentes estudios: J. HOEFFNER, *Christentum und Menschenwürde. Das Anliegen der Spanischen Kolonialethik im Goldenen Zeitalter,* Treveris, 1947; Lewis HANKE, *Colonisation et conscience chrétienne au XVIe siècle,* trad. fr. Durif, París, Plon, 1957.

21. Bula o Breve *Pastorale officium,* dirigida a Juan de Tavera, arzobispo de Toledo, el 29 de mayo de 1538.

que legalizar mediante su sello, que dichos Indios, así como todos los otros pueblos de los que, en el futuro, la cristiandad tendrá todavía conocimiento, no deberán ser privados de su libertad y de sus bienes —sin consideración para alegaciones contrarias—, aunque no sean cristianos, y que, por el contrario, deberá dejárseles el goce de su libertad y de sus bienes.

Los Indios y los otros pueblos que, más tarde, pueden todavía ser descubiertos deben ser convertidos sólo mediante la palabra de Dios y el ejemplo de una buena y santa conducta [22].

El año siguiente, en sus lecciones sobre la templanza, y luego, en 1539, en su *De Indis* [23], el dominico Francisco de Vitoria establecía que, siendo los indios hombres, se aplicaba a ellos el mismo derecho natural que en España. En un mundo con perspectivas ampliadas, ante el hecho nuevo de una convivencia de europeos y de hombres de color, finalmente, ante las primeras pretensiones de un colonialismo áspero y violento, la posición de la Iglesia era nítida: los indios — e igualmente los negros o los amarillos — son hombres *como los europeos*. Ni el derecho natural, ni la fe, ni la salvación, reconocen la valla de las razas.

El cristianismo rechaza, pues, de una manera absoluta, toda discriminación de principio que pretenda justificarse a sí misma recurriendo a la idea de raza. Da, sin embargo, a los hechos de raza, un sentido positivo, y asume su valor en sus propias razones de existencia y de expansión. A decir verdad, no se puede hablar aquí de hechos de raza, aislándolos del hecho mucho más complejo que es la existencia de pueblos y naciones: la liturgia católica habla de «pueblos». Los Padres de la Iglesia también. En la entrada de los diferentes pueblos — cada uno con su estilo, que se expresa en su cultura y en su lengua — dentro de la gran unidad católica de la Iglesia, ven una realización de la catolicidad de esta Iglesia y de la gracia de Cristo, que es «la plenitud del que lo acaba todo en todos» (*Ef.* 1, 23) [24]. La plenitud potencialmente contenida en Adán se explicita en el curso de la historia humana: es incluso el fondo de esta historia. Esta plenitud, en desarrollo, está llamada a entrar en el cuerpo del segundo Adán, único sujeto final de las complacencias de Dios, y a

22. Bula *Sublimis Deus,* de 2 de junio de 1537 (algunos le dan la fecha de 9 de junio). El mismo día, otra Bula, *Veritas ipsa,* dirigida a los religiosos descalzos, expresaba las mismas ideas.

23. Edición Getino, Madrid, 1934.

24. Para esta teología de la catolicidad, ver *Chrétiens désunis,* París, 1937, cap. III; art. «Catholicité», en *Catholicisme,* t. II, col. 722-25; *«Unité de l'humanité et vocation des peuples»*, en *La Vie Spirituelle, Supl.,* núm. 44 (1958-1), pp. 70-87; H. DE LUBAC, *Catolicismo, aspectos sociales del dogma,* Edit. Estela, Barcelona, 1963. La encíclica *Evangelii Praecones,* del 2 de junio de 1951, insiste en el respeto de las culturas de cada pueblo y las aportaciones que estas culturas pueden realizar con respecto a la Catolicidad.

desplegar las riquezas potencialmente infinitas de su gracia. La Iglesia se construye así, desde arriba y desde abajo, desde el cielo y desde la tierra, desde Cristo y desde Adán...

Evidentemente, esta idea de catolicidad es un ideal. Es real, ciertamente; pero toda su fuerza positiva y benéfica no nos es posible percibirla en detalle. *En la historia*, la entrada de los pueblos y la aportación de las razas han representado con frecuencia elementos de crisis, porque desde el momento en que se afirma lo humano, aparece el particularismo. Cuando uno se pone en contacto con tal o cual cultura alejada de la suya propia, con una cultura, tal vez, bastante grosera, extraña, mal equilibrada, poco creadora, comprende que el ideal de catolicidad que acabamos de evocar pide más fe y menos espíritu carnal del que nosotros comúnmente tenemos.

La parte de las estructuras históricas

En un discurso pronunciado el 1 de enero de 1891, con ocasión del aniversario del Acta de emancipación de 1863, Mons. Ireland, arzobispo de Saint Paul, celebraba la abolición de la esclavitud, y luego, sobre la cuestión de los negros en los Estados Unidos, tomaba una posición contraria a toda segregación [25]. Rompía todas las barreras, refutaba todos los argumentos dirigidos a mantenerlas o erigirlas. Añadía, con todo, al final:

¿Es preciso que los hogares de los blancos estén abiertos a los negros, que yo les encuentre en mi salón, según una perfecta igualdad social? Mi respuesta es que cada uno es dueño en su casa; nuestro hogar es el lugar privilegiado en donde cada uno de nosotros sigue sus propios gustos y deseos, y nadie, blanco o negro, rico o pobre, puede traspasar el umbral sin la invitación del propietario, y nadie tiene el derecho de censurar la conducta del propietario.

Al situar su respuesta en el plano de la libertad personal y del carácter sagrado del hogar doméstico, Mons. Ireland la colocaba en un terreno inatacable. La cuestión con todo, no consiste simplemente en saber si tengo que recibir en mi casa a hombre de otro color. Porque esto no es difícil, y se practica con frecuencia en nuestro país. Este planteamiento es individual. La cuestión está en saber si la vida social, como tal, se desarrollará sin tener en cuenta para nada la existencia de grupos étnicos o raciales diversos, y aboliendo toda diferencia, no sólo de comportamiento — esto es cosa de cada uno —, sino de trato.

25. Texto en nuestro folleto *El racismo y la Iglesia*, pp. 67 ss.

El problema puede que no sea demasiado difícil en un país como Francia ; tal vez sería mejor decir que el pequeño número de hombres de otra raza — negros, musulmanes de África del Norte — que habitan en nuestro país es tan insignificante, que el problema resulta imperceptible. No pasa de ser un problema de casos individuales. Pero en un país como África del Sur, los datos materiales plantean un problema extraordinariamente difícil, sobre el cual muchas publicaciones, documentales, sociológicas y literarias, han informado a la opinión mundial [26]. Casi 9 millones de negros, pertenecientes a muchas poblaciones, y más de 300.000 indios, viven junto con 2.500.000 blancos y con un millón de mestizos. Los blancos, descendientes de colonos holandeses, de emigrantes hugonotes franceses o de ingleses, poseen el 83 por ciento de la tierra y la totalidad del poder político ; no pasan de un 5 por ciento los negros que sepan leer y escirbir, aunque se hayan consagrado esfuerzos considerables y sumas importantes a la creación de escuelas para ellos. Una legislación draconiana mantiene una separación total, e impide, aun físicamente, los contactos entre los blancos y los hombres de color (*Apartheid*); éstos proporcionan a las empresas que dirigen y explotan los blancos una mano de obra miserable, desarraigada del marco original de su existencia.

Es evidente que el imperativo de la igualdad y de la fraternidad humanas se impone inmediatamente y de manera absoluta en el campo religioso. Desde hace unos diez años, casi no pasa una semana sin que cristianos y hombres de Iglesia de diferentes comunidades realicen en este sentido declaraciones o actos. Los católicos están lejos de ser los últimos [27]. Con todo, la carta pastoral colectiva de los arzobispos y obispos católicos de África del Sur, de mayo de 1952, que trataba de las cuestiones de conjunto, recalcaba :

Si la actitud de los europeos fuera el único motivo del problema de las razas en África del Sur, sería muy fácil condenarla como injusta y no cristiana, y tratar de eliminarla por medio de un educación apropiada y progresiva. Pero el problema es mucho más complejo. Consiste en que la mayoría de los

26. Además de la autobiografía de Gandhi, es conocida la novela de Alan PATON, *Pleure, ô Pays bien-aimé,* y la narración de Peter ABRAHAMS, *Je ne suis pas un homme libre,* documentos muy recientes; E. H. BROOKES and J. B., MACAULAY, *Civil Liberty in South Africa,* Londres, Oxford, Univ. Press, 1958; Mons. HURLEY, «*La législation raciale en Afrique du Sud*», en *Doc. cath* , 56 (1959), col. 857-61; *Inform. Cath Int* , núm. 122 (15 de junio de 1960), pp. 11-23.

27. Pueden seguirse estas diferentes manifestaciones en *Inform Cath Internat.* (por ejemplo, para EE. UU., en núm. 62, del 15 de diciembre de 1957); el lado protestante o anglicano, en SOEPI (Ginebra).

no europeos, en particular de los africanos, no han alcanzado todavía el grado de desarrollo que *permitiría su integración con los europeos, en una sociedad* homogénea. Una tentativa para llevarlos de una sola vez y por fuerza a abrazar las costumbres y los usos europeos sería una ilusión...

Después de esto, los obispos enumeraban cuatro capítulos de dificultades. El tercero era la existencia de un grupo de no europeos, que por otra parte estaban divididos e incluso opuestos entre ellos, la mayoría de los cuales era todavía incapaz, en su conjunto, de participar en una vida social y política de nivel y de estilo occidentales. Aquí precisamente reside el problema. El Evangelio excluye *de manera absoluta* una discriminación basada sobre la raza. Pero en el paso del principio de fraternidad y de igualdad a la práctica de una vida social igualitaria y fraternal, hay que tomar en consideración elementos diferentes de la raza. Estos elementos forman parte de esta mediación de ciertas representaciones, de ciertas situaciones históricas, de ciertas estructuras sociales (también económicas), de la que hemos hablado. ¿Cómo formar juntos una sociedad, si no existe nada en común en el orden de la cultura, de la higiene, de la representación y de la concepción de la vida, de las costumbres y de las reacciones más espontáneas? La frase «cada uno en su casa» está justificada en cierto sentido. Sin embargo, *jamás* debe estarlo por un principio *racial* como tal, ni, en consecuencia, por una cuestión de color de la piel. El «cada uno en su casa» no debe existir ni buscar una protección en una situación de opresión de un grupo considerado inferior, a cargo de un grupo considerado superior. Ni en una situación en la que estuviese aprobada, por la ley o por una costumbre que tuviera de hecho fuerza de ley, una desigualdad en lo referente a los derechos de la persona. Finalmente, la justicia social, en el orden del derecho natural, y la caridad, en el orden sobrenatural, imponen rigurosamente a los diferentes grupos, proporcionalmente a los medios de que cada uno disponga, trabajar por una promoción de relaciones de confianza, de comprensión y de estima, de justicia, de amistad y de fraternidad.

A propósito de África del Sur, en donde los problemas se plantean hoy en forma agudísima, se expresa, a veces, una nueva consideración. Se trata de interrogarse sobre la raza blanca y sobre cierta primacía que tiene actualmente, de hecho, en el mundo, como portadora de valores de cultura de precio inestimable. Parece, efectivamente, que la realización de los más elevados valores de humanidad esté ligada a la raza blanca.

Personalmente, estamos lejos de ser insensibles a esta consideración, partiendo del supuesto de que el primer valor de humanidad aportado por la raza blanca es el del respeto de la persona humana. Existe en esto una parte de verdad, aunque relativa, que hay que pesar. Ciertamente, los valores de racionalidad, de personalización, de libertad, que la raza blanca ha desarrollado, y que, por otra parte, tanto deben al cristianismo, no son cosa de poca monta. El balance, sin embargo, está lejos de ser enteramente positivo. El genio analítico no lo es todo, ni puede ser la última palabra, en la vida del espíritu. Los blancos (desgraciadamente, también los cristianos) no evitaron, más todavía, transportaron por doquier, el gusto del lucro, del confort totalmente material, y el abominable reinado del dinero. Desde el punto de vista cristiano, uno puede preguntarse si poner en duda esta primacía histórica de la raza blanca no es una condición para que el Evangelio y el Plan de Pentecostés se realicen efectivamente. La Iglesia y el Evangelio son independientes, en sí mismos, de esta primacía. Sin duda, deben serlo más efectivamente, mediante el advenimiento de condiciones históricas nuevas. Esto no puede *producirse sin crisis, como cualquier otra gran mutación histórico-*social, y es fatal que la crisis lleve consigo choques, roces y heridas. Habrá que enfocar estas contingencias en la fe, en la esperanza y en el amor, de manera positiva. ¿Por ventura no hay aquí un elemento de esta asunción cristiana del tiempo, de la cual hablábamos al empezar?

Escuchemos la lección de uno de nuestros predecesores. Orosio, un discípulo de san Agustín, escribiendo hacia el año 417, en el momento en el que la invasión de los bárbaros ponía en peligro el orden del Imperio romano, dentro del cual el cristianismo había tomado forma y se había desarrollado, y que valía por lo menos tanto como el orden occidental del siglo XIX..., se expresaba así en un libro que titulaba, a pesar de todo, *Contra los Paganos:*

Si los Bárbaros han sido enviados al suelo romano para este único fin de que las Iglesias cristianas del Oriente y del Occidente se llenen de Hunos, de Suevos, de Vándalos y de Burgundios, y de otras razas innumerables de fieles, debemos alabar y exaltar la misericordia de Dios, porque, *aunque sea a través de nuestra destrucción,* tantas naciones han visto la verdad de la Revelación, que no podían, sin duda, descubrir sino por este medio...[28].

28. VII, 41, 4. Sobre este «pasemos a los Bárbaros» (Ozanam) de la Iglesia antigua, ver J. R. PALANQUE, etc., *Le Christianisme et l'Occident barbare,* París, Cerf, 1945; A. MANDOUZE, *The Church and the Collapse of Roman Civilisation,* en *History's Lessons for To morrow's Mission,* Ginebra, 1960, pp. 39-50.

Por encima de todas las acomodaciones, las exigencias absolutas del espíritu de Jesucristo

«La igualdad radical, escribíamos en 1953 [29], no lleva necesariamente consigo todas las igualdades de hecho en el plano de la vida cultural, social y política. El principio trascendente de la unidad humana debe aplicarse, es cierto, pero no anula las estructuras culturales. Todos los hombres son radicalmente iguales, y esta igualdad se traduce en la de los derechos naturales primarios, que han sido resumidos en las palabras "dignidad de la persona humana". Pero existen hombres que no saben leer, existen hombres que no se lavan... Otros, que se lavan y que leen, no están obligados, cueste lo que cueste y en todo, a formar sociedad con los primeros.» Sobre esto, una responsable suiza de *Pax Romana* nos hacía observar, haciendo también alusión al texto de Mons. Ireland, mencionado más arriba :

> *Cuando uno habla con negros cultivados, o con pobres, o con cualquier* clase de gente, rechazados por la «buena» sociedad, dicen con frecuencia que, la igualdad de derechos cívicos y políticos les importa poco, mientras no se les «reciba», y no se establezcan matrimonios con ellos...

De hecho, éste es un buen criterio de superación efectiva de toda actitud racista ; ¿se casaría uno con un (una) negro? ¿Le daría a su hija en matrimonio? Pero la práctica del espíritu del Evangelio hasta sus últimas consecuencias supera con mucho tales casos, que no pueden sino ser particulares. En realidad, todo el conjunto de relaciones entre grupos humanos, y, singularmente, entre grupos raciales, es el que debe ser atravesado, animado, y, eventualmente, derribado, por el imperativo evangélico de fraternidad y de amor, por encima de los condicionamientos políticos, sociales, económicos y culturales.

En muchas ocasiones, los papas han exhortado a los cristianos a que hagan de la caridad un principo de acción social y política, y no solamente en el sentido de que sea un motor, un principio dinámico totalmente interior y personal de inspiración, sino una norma que determine el contenido mismo de la acción. «El campo político abarca los intereses de toda sociedad, y, bajo este aspecto, es el campo más vasto de caridad, la caridad política» [30]. Esto equivale a decir que

29 Ver *El racismo y la Iglesia,* p. 87.

30. Pío XI. Y ver la carta firmada por Mons. Dell'Acqua, dirigida a Raoul Delgrange, presidente de la Conferencia de organizaciones internacionales católicas, el 8 de abril de

la caridad, esto es el amor que procede de Dios mismo, que ama lo que Dios ama y de la manera como Dios lo ama, no es sólo un principio de vida individual, sino que quiere animar todo el comportamiento humano del cristiano, incluido el comportamiento en el plano de las relaciones públicas. Esto equivale a decir que, en materia de relaciones interraciales, el cristiano no debe limitarse a *soportar* los retrasos y los compromisos que imponen las estructuras históricas, porque éstas son humanas, relativas, susceptibles de evolucionar y de ser modeladas por los hombres. El amor con que Dios ama a los hombres, que en nosotros es la caridad, debe aplicarse a amarles *como* Dios los ama (cfr. *Mt.* 5, 43-48) y debe afirmarse *en* estas situaciones históricas como un elemento motor, inspirador y normativo, para hacer pasar por ellas, por encima de situaciones de hecho actualmente existentes, elementos vivos y dinámicos, generadores de situaciones nuevas. Hoy muchos cristianos, llevados por el deseo de asumir cristianamente el mundo desgraciado y trágico en que viven, han percibido esta llamada que les invita a ser, en este sentido, una especie de primicias de un mundo más conforme con el Evangelio. En África del Norte y del Sur, junto a los negros en los Estados Unidos, en nuestro país, en una palabra, por doquier, hay cristianos que crean relaciones de amor y de servicio fraterno, dentro de los bloques resistentes, pero ya superados, de situaciones sociales injustas, duras o cargadas con gérmenes de conflictos [31]. Es su vocación. Como las raíces de un árbol, que encuentran su camino por entre los intersticios casi invisibles de una masa rocosa o de un muro de cemento, y que acaban por agrietarlas y hacerlas saltar, estos actos de amor y de fraternidad obran con el dinamismo irreprimible de la verdad y de la vida.

La vida no es analítica, sino sintética. Hemos distinguido tres momentos por exigencias de la lógica. En la vida, hay que recomponerlos. En una misma actividad, los cristianos viven el carácter absoluto de los imperativos evangélicos, la adaptación a las circunstancias de hecho, la lenta maduración de las situaciones humanas, la llamada a superarlas, los testimonios eventualmente proféticos del amor a la manera *como* Dios ama... La actitud cristiana, frente a los hechos de raza, está compuesta de todo esto al mismo tiempo.

1957, *Doc. Cath* , 54 (1957), col. 603 605. Cfr. también A. Liégé, en *Équipes enseignantes*, 2.º trimestre de 1957.

31 Se encuentra un gran número de hechos, por ejemplo, en *Missi*, en el *Bull du Cercle St-Jean-Baptiste*, en *Inf. Cath. Internat.* (comp. con nota 27). Ver también Harriet Hamon Dexter, *What's right with Race Relations*, Nueva York, Harper and Brothers, 1958, con documentación sobre todo protestante.

La cuestión de los matrimonios interraciales[1]

No trataremos aquí de los matrimonios contraídos, en los países habitados por pueblos de otras razas o de otro color, por europeos que han residido allí por un tiempo más o menos prolongado. Lo más frecuente, entonces, es que el hombre sea europeo. Consideraremos los matrimonios entre personas de otra raza ‹ de otro color que han llegado para trabajar o para realizar sus estudios en Occidente. Entonces, la europea es casi siempre la muchacha.

Estos matrimonios existen. Según parece, son muy raros en Alemania o en Suiza, en donde el ambiente social y familiar hace lo posible para que no existan contactos, aun cuando las muchachas los deseen. Los hay en Inglaterra y, sobre todo, en Francia. El caso de los Estados Unidos es particular : no lo trataremos aquí.

En Francia, se trata, sobre todo, ya de norteafricanos que llegan para trabajar en las ciudades, ya de muchachos indochinos o negros, llegados para estudiar en la universidad. No nos consta que existan estadísticas, pero se puede estimar que, entre los estudiantes negros cristianos, el 10 por ciento acaban casándose con una francesa. Muchas razones les impulsan a ello. A menudo, son muchachos de gran belleza, y tienen su atractivo. La conquista de una blanca representa, sin duda, para ellos algo apetecible. Y, finalmente — un motivo muy serio —, apenas encuentran mujeres africanas que estén a la altura de su nivel cultural, por el hecho de sus estudios y de su contacto con el Occidente.

Es fácil imaginar con cuántas dificultades chocan estas uniones. La primera se presenta ya de entrada, sobre todo en las familias burguesas, que ordinariamente son las afectadas. El estudiante negro

1. Nota redactada para nuestro librito publicado en alemán, *Die katholische Kirche und die Rassenfrage,* Recklinghausen, Paulus Verlag, 1961, pp. 101-108. Sobre esta cuestión puede leerse también J. Poirier, *Le problème racial,* Lyón, *Soc. Publ Mission.,* 1961 (aparecido después de la redacción de nuestra nota).

puede ser recibido en ellas con simpatía, como un compañero de los hijos ; pero el día en que la muchacha habla de él como de su novio, existe con frecuencia oposición. A menudo, la familia se niega en redondo, tal vez por razones que serán desarrolladas más adelante, tal vez en virtud de un reflejo global poco criticado. Ocurre que, si la muchacha persiste, sus padres rompen con ella y dejan de reconocerla. Generalmente, la ruptura no dura, y se produce una reconciliación en el espacio de dos o tres años.

La segunda dificultad es la de la situación que le espera a la muchacha europea. Evidentemente, es necesario que exista, entre ella y su futuro esposo, una comunidad real de manera de ver la vida. Esta es una condición, la más importante a nuestro parecer, de toda unión que quiera tener, humanamente, una garantía de éxito. La cuestión de religión desempeña aquí un papel decisivo, que no es posible exagerar, porque está ligada no sólo a los juicios morales y a la escala de valores, sino a las actitudes psicológicas radicales, a las estructuras sociales, y, eventualmente, incluso con las reglas comunitarias y con la legislación. Personalmente, nos opondríamos en principio enérgicamente a matrimonios con musulmanes. En países islámicos, además, estos matrimonios son muy mal mirados [2]. El Islam ha moldeado tanto la mentalidad de los pueblos que conquistó, que difícilmente puede esperarse una verdadera comunidad de concepción de la existencia. Las dificultades no serían, tal vez, agudas, mientras la pareja permaneciera en país occidental. Pero ¿y si fuera preciso instalarse en país musulmán? El Islam es, a la vez, y de manera monolítica, indisociable, una religión, un derecho canónico, una forma de vida, una legislación, una política, una cultura. Aun en el caso de que no haya divorcio o poligamia, siempre posibles, tiene a la mujer en una situación disminuida con respecto a la que pueden conocer las europeas. ¿Y qué sería de su cristianismo?

Con un muchacho negro, las cosas siguen cauces semejantes. Desde el punto de vista material, todo depende de la situación que él haya logrado. El punto más delicado reside en la gran cohesión de la familia africana y en el carácter inviolable de las costumbres. No es una dificultad sólo para la muchacha blanca, sino para la familia negra : ésta se pregunta si la joven aceptará sus costumbres, y aquélla debe preguntarse si será bien acogida por la familia negra. Si esta familia negra ha aceptado el matrimonio y a la muchacha blanca, no habrá dificultad, en la segunda generación, para la integración de los hijos.

2. Ver el periódico *Nord-Africains en France. Comprendre*, núm. 10 (10 de septiembre de 1957).

Por todas estas razones, y también para que la joven europea sepa lo que encontrará, es bueno que, antes de contraer un compromiso definitivo, vaya a pasar una temporada, por ejemplo, un año a África.

Estos matrimonios forman parte, por excelencia, de aquel dominio, en el cual puede encontrar su aplicación la distinción que hemos hecho entre la cuestión de raza o de color por un lado, y la cuestión de ambiente social o cultural por el otro. El cristianismo, y también, por encima de él, la verdad humana, nos impone el deber de excluir de nuestros corazones sentimientos o actos de segregación que estuvieran motivados por una razón de raza o de color como tal. Esto deja, no intactas, pero sí planteadas, cuestiones *reales* y respetables en el plano de la comunidad de vida o de la unión que permiten el estado cultural, las diferencias de mentalidad, la diversidad de lengua, la disparidad social. Estos problemas existen muchas veces ya entre miembros de un mismo país, entre fieles de una misma religión, situados en el mismo nivel de cultura, de confort, etc., por ejemplo, en Bélgica, entre flamencos y valones. Es evidente que estos problemas pueden ser tan agudos, pueden presentarse tan difíciles e insolubles, cuando se trata, de un lado, de europeos, y del otro, de nativos africanos, que no solamente quede excluida la obligación de hacer vida común, sino que esté totalmente contraindicada, excepto en un caso extraordinario, querer unir dos vidas mediante el matrimonio. Dificultades que no existen en Europa o, en otro continente, en un ambiente europeizado, pueden ser insuperables si el muchacho lleva a su mujer a Extremo Oriente o a África, en donde el hombre corre el riesgo de volver a ser absorbido por un ambiente ciertamente demasiado distinto... Por otra parte, *a él,* la vida en un ambiente europeo o europeizado debe también plantearle problemas difíciles.

El peligro estriba, evidentemente, en dejarse desbordar por estas dificultades y deslizarse de una motivación a otra: ya sea transfiriendo al plano de la disparidad o de la discriminación *racial* lo que es disparidad social o cultural, y haciendo recaer en el color de la piel la repulsión que uno tiene por maneras de obrar o de ser extrañas a las nuestras; ya sea haciendo confluir en la apreciación de la disparidad social, religiosa o cultural, un prejuicio racial irrazonable, más o menos larvado y más o menos violento. Uno creía que no tenía nada de racista, y percibe un día, si es un poco leal consigo mismo, que acaba de tener una reacción motivada ocultamente por una actitud racista... Purificar el propio corazón del prejuicio racial exige mucho dominio o control de sí mismo, mucha clarividencia,

vigilancia sobre sí mismo, y autocrítica, y, por supuesto, un poco de humor. Para ser cristiano, hay que ser inteligente, y hacer uso de su inteligencia. Esto es cada vez más cierto, a medida que el mundo se complica y que los hombres, instruidos por la historia y por las revoluciones, se hacen más exigentes. Si hay una verdad que la vida nos ha enseñado es ésta : la verdad no es unilineal, sino dialéctica, es decir, que hay que mantener continuamente dos polos entre los cuales existe cierta oposición o tensión, y que ambos son necesarios. En el momento en que, deliberadamente o de hecho, pero legítimamente, se evita un gesto de comunidad de vida concreta, con «el Otro», es preciso interrogar el propio corazón, que Dios escudriña como escudriña los riñones (*Salmo* 7, 10 ; 25, 2 Vulgata). Es preciso interrogarnos sobre la autenticidad evangélica de nuestras actitudes profundas.

Nuestras relaciones con «el Otro» están en primera línea de los problemas de la hora presente. De un lado, la psicología moderna ha vuelto a descubrir, con nueva precisión, que la salud del hombre depende de la verdad de sus relaciones con los otros y que el secreto de *esta verdad consiste en esto : saber que el otro es también una* persona, es decir, un centro original de conciencia, de representación y de construcción del mundo, un centro original de conciencia que tiene sus proyectos, sus alegrías, sus ambiciones, sus decepciones, su espacio legítimo de expresión y de afirmación de sí mismo... [3]. La salud humana consiste en respetar a los demás como seres que son personas, y, a ser posible, en estar en comunión con ellos en el amor y en la libertad interior.

De otro lado, parece que, hoy, la susceptibilidad de las personas, es decir, su conciencia viva de ser sujetos originales de existencia y de proyectos, es mayor. Y, al mismo tiempo, el mundo se ha hecho más pequeño : nos hemos acercado los unos a los otros físicamente, nos tocamos más de cerca con más frecuencia. En el momento en que el mundo se unifica, es cuando los nacionalismos se expresan con una violencia terrible, sobre todo, en los pueblos que hasta el momento han sido maltratados o mantenidos bajo tutela. En ellos se juega la paz del mundo. También la paz del mundo, como la paz en la familia y la paz con los vecinos, supone que cada uno reconozca al Otro en lo que es, y respete el legítimo proyecto de vida que él se ha formado como persona. Sí ; éste es el secreto de la paz. Este es

3. Recomendamos la lectura de Fr. KÜNKEL, *Die Arbeit am Charakter,* Schwerin, Bahn, 1929. Trad. franc. de L. BARBEY, *Psychotérapie du caractère* (Lyón-París, Vitte, 1952). En francés también, M. ORAISON, *Devant l'illusion et l'angoisse,* París, 1958, sobre todo en la p. 47.

uno de los elementos de este orden, del cual la paz es, simplemente, la tranquilidad [4].

Cuando se trata de las Iglesias, esta verdad de las relaciones con los Otros se llama ecumenismo. Es cierto que otros datos, propios de este campo, vienen a complicar la cuestión. Pero ésta, en un primer momento decisivo, se plantea en el plano de nuestras relaciones con «los Otros». En este plano, existe una analogía, existen relaciones profundas, existe una solidaridad, entre las actitudes que adoptamos en los diferentes dominios de las relaciones entre grupos humanos en el interior de un mismo país, de las relaciones interraciales, de las relaciones intercristianas y de la Paz. En estos diferentes dominios, uno entra con una actitud radical semejante. El sentido del Otro se tiene o no se tiene. Si uno lo tiene, lo tiene normalmente en todos sus campos de actuación.

4. Es la definición famosa de san AGUSTÍN, «tranquillitas ordinis»: *De Civ. Dei,* XIX, 13; comp. con santo TOMÁS, *Sum. teol.,* II-II, q. 29, a. 1, ad 1.

INDICE ANALITICO

INDICE ANALITICO

NOTAS SOBRE NUESTRO SACERDOCIO

MISIÓN DEL SACERDOTE EN EL MUNDO ACTUAL

ACTITUDES DEL CRISTIANO EN UN MUNDO DIVIDIDO